المنطق والتعالي

شيخ عيسى نور الدين





Frithjof Schuon

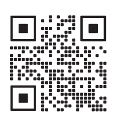
Prepublication Edition for Review Purposes

نُشر باللغة الفرنسية بعنوان

Logique et Transcendance

نُشر باللغة الإنجليزية بعنوان

Logic and Transcendence



www.onetradition.org



Founded in Liechtenstein in 1995

www.thesaurus-islamicus.org


ISBN 978-3-908154-61-7

المحتويات

تَنْوِيه

تعمل ترجمات 'تراث واحد One Tradition' على نقل آداب الحضارات العريقة فى الشرق والغرب إلى اللسان العربى، للذين تسمح ذائقتهم بالاستمتاع بأعمال الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي وجلال الدين الرومى وغيرهما فى أدبنا العربى والإسلامى ويجدون سعادتهم فى قراءتها، وقد حضَّنا الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم على على طلب العلم والحكمة فقال: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»، وقال أيضًا صلى الله عليه وسلم: «الْكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا».

وتعتبر هذه الأعمال التى نقدمها مفتاحًا لفهم الحضارات الهندوسية والطاوية والبوذية واليونانية القديمة، من حيث جوهرها الذى تجلى به الله تعالى عليها جميعًا.

ولعل ما يُضفى هذه الأهمية الكبيرة على كتب الشيخ عيسى نور الدين أنها تمثل منظورًا فلسفيًا للمدرسة التراثية فى العصر الحالى، وهى تتناول بشكل أساسى موضوعات خمسة، هى علم الحقيقة أو ما وراء الطبيعة، والعقل المُلهَم، والتصوف المعرفى، والأديان مِن حولنا، ومشكلات العالم الحديث.

وهذه الأفكار والموضوعات بمركزيتها تستحق أن تخرج إلى اللسان العربى فى ترجمات شتى، لما قد يحمله ذلك من إيضاح وتفسير لها، وعونًا للقارئ على فَهم ما صَعُبَ منها.

ونأمل بترجمتنا تلك أن نكون قد نقلناها إلى مهدها القديم، وحاضنتها الأولى وهى اللغة العربية التى ألهمت أجيالًا من الأولياء والعارفين على مدار قرون عدة.

أخيرًا، ورغم ما بذلناه من جهد وعناية فى مراجعة نصوص هذه الكتب، إلا أننا نلتمس مقدَّمًا من القارئ الكريم العذرَ فى النزر مِن الخطإ الذى قد يكون تفلَّت منَّا سهوًا، فصادفه هنا أو هناك بين صفحاتها.

التحرير

مُقَدِّمَة

تتعرض الكتابات التى تقع خارج نطاق العلم والفلسفة الحديثين للوقوع فى الارتباط بأفكارٍ عادة ما تفتقد الكفاءة، ذلك أنها تنتمى فى نظر الغالبية إلى مفاهيم يستهجنونها مثل الإيمان بالغيبيات occultism ، والتوفيق بين الأديان syncretism، والعرفان gnosticism، أو الغنوصية والنزوع إلى التعقل المُلهَم intellectualism والجوانية esoterism.

وفيما يتعلق بأول تلك المفاهيم نشير إلى أن كلمة occult هى اشتقاق من أصل هو vires occultae، بما يعنى القوى غير المنظورة فى الطبيعة، وفى كلمة occulta بمعنى المعارف التى تتعلق بالأسراريات القديمة، إلا أن الأسرارية الحديثة لا تعدو فى أفضل حالاتها دراسة ظاهرة ما وراء الحواس extrasensory phenomena، وهى واحدة من أخطر المساعى البحثية بطبيعة جبلتها التجريبية البحتة وانعدام أسسها المذهبية. وعندها أن الإيمان بالغيبيات يتراوح بين التجربة البسيطة والتأملات والممارسات الدينية الزائفة، ولم يبق بينها وبين أن تُسمى بالجوانية سوى خطوة واحدة، وهذه الخطوة قد خطاها البعض ممن لهم مصلحة فى مثل ذلك البخس لقيمتها من باب الجهل أو الإهمال دون حياء أو احتشام. وكأن علينا أن نحشر فى زمرتهم أسراريين حقيقيين باعتبارهم مهتمين بسر ما لا يُدرَك.

ويمكن إبداء ملاحظات تناظر ما تقدم فى موضوع 'العرفان'، ولكن

يكفى فى هذا المقام أن نتذكر الفارق بين العرفان ذاته وبين المنظور التاريخى والتكفيرى للعرفان والذى ارتبط بفالنتينوس على وجه الخصوص، ويكمن العرفان فى قلب كل الأديان سواء أكان من حيث المبدأ أم من حيث الواقع وبأى درجة كانت من التحقق، فهو من طبائع الأمور، وهو لا يصلح بما هو للجدل وكأنه مجرد اختراع إنسانى أو مصادفة تاريخية. إن العرفان يتسق مع الجوانية بفارق أن الجوانية تحوى البعد الإرادى والأسرارى الانفعالى من نوع البهاكتية الهندوسية، إلا أن أعلى درجات هذا البعد وهو طريق العرفان يُمثل جوانية مطلقة فحسب، فطريق المحبة هو جوانية نسبية مشروطة، ففيما يتصل بالطريقة نجد الحب فى ذاته بُعدًا من أبعاد المعرفة شأنه فى ذلك شأن الجمال، وهذه الدرجة تشكل جسرًا بين العرفان والمعتقد الدينى فى المجتمع، ألا وهو البرانية. وتعكس المسيحية الناموس الذى سبقها على المستوى الجوانى، وتجر وراءها فى ذلك المشيحانية ذاتها، وهنا تبدو الفوارق بين الديانتين اليهودية والمسيحية، فقد كانت المسيحية الوليدة تخالف اليهودية الناموسية الصورية لا الجوهرية، كما تخالف 'الروح' 'الكلمة' فى ظروفٍ خاصةٍ ومناخٍ معينة، أو كما يُخالف الجوهر التعبير الشكلى عنه. وقد تجلت الرسالة المسيحية فى شكل جوانى بعد أن فلقت القشرة الناموسية، ولكنها كانت جوانية مُحَبَّة، وكانت قادرة على التحول إلى برانية فى الواقع، وذلك دون أن تفقد شيئًا من فضائل جوانيتها بما فيها العرفان أو الغنوص.

أما المصطلحان 'ميستيكى' و'ميستيكية' فلا يجوز تجاهلهما فى هذا

السياق، فقد اعترتها كافة أشكال سوء الاستخدام، وذلك بتطبيقهما على كل ما شرد وورد من الأمور الباطنية أو البصيرية على أى مستوى كان، والحق أن المصطلحان يفصحان عن كل اتصال باطنى، وليس عقليًّا فحسب، مع ما يتماس بشكل مباشر أو غير مباشر مع ما هو ربانى، ومن صواب القول أنهما يشيران إلى طريق الحب، لأنهما أوروبيان وأوروبا مسيحية. وارتباطهما بفكرة 'غير المعقول irrational' هو أمر زائف بشكل واضح، لأن البصيرة الروحية لا تُدرَك بالاستدلال بل بما يفوق العقل الاستدلالى، وعلى كلٍّ يبدو لنا أن المعنى الوحيد المشروع لكلمة 'ميستيكى mystical' هو المعنى التراثى الذى أضفاه عليها علم اللاهوت أولاً ثم المعنى المطروح سابقًا، والذى يحتم قبوله بفضل امتداده عن الأصول أو باعتبار الاشتقاق، وهذا الاستخدام لا يُمكن أن يرتبط بالمحاولات السيئة النية التى تحاول النيل من قيمة الكلمة، كما أن هناك حالات من سوء استخدام اللغة ببساطة. وقد ذكرنا 'التوفيق بين الأديان syncretism'، وهو اصطلاح أطلق بلا مناسبة أو سبب على كل المعارف الروحية بجملتها، ويضع فى اعتباره مفاهيم تنتمى إلى عدة مصادر تراثية فى ضوء الحقيقة المستقاة بالمعرفة المباشرة، فهناك فارق بين أن نخترع على قدر استطاعتنا مذهبًا من أفكار مبعثرة، وبين أن نتعرف على الحق الأوحد الذى يكمن فى نظريات تراثية مختلفة، وعلى أساس ما نسميه 'الحكمة الخالدة Sophia Perennis'، وليس اللوم الموجه إلى الذين يحاولون تفسير الأفكار الأجنبية غير المألوفة بأفكار مألوفة ببعيد عن التجنى على

التوفيق بين الأديان، وذلك بحشرهم لمفاهيم الشرق الأقصى مثلاً فى قوالب أوروبية أو ساميَّة، وقد يكون ذلك اللوم مشروعا فى حالات معينة ولكن ليس بالضرورة فى كل الأحوال التى يُفَصُّل فيها مفهوم غريب بمفهوم مألوف، إذ إن الحق واحد وكذلك الإنسان. والتسليم بعدم وجود مرادف مضبوط فى فكر الأجناس البيضاء لمفهوم معين عند المغول مثلاً لا يعنى أن إدراك مغزاها أمر يستحيل على أفهامهم، وحتى لو كانت فى متناولهم فلا يمكنهم التعبير عنها بالسنسكريتية أو اليونانية أو السامية. ولا شك فى انعدام الكلمات الأوروبية التى تناظر أفكارًا مثل wakan، أو manito أو orenda عند هنود أمريكا الشمالية، ولكنها ليست ببعيدة عن متناول الفهم لدى الأوروبى، ولا هى بأعوص من أن تجد لها تعبيرًا فى القدرات الوصفية للغته، ومهما كانت غرابة تلك الأفكار عنه من الوهلة الأولى مثل مكافأتها اليابانية kami فنحن بحاجة فحسب إلى سلسلة من الأمثلة المتوافقة لنفهم أن 'الواكان' أو التجلى الإلهى Theophany هو نوع غير مباشر من تجلى 'عبقرية' خاصة، هى فى الوقت ذاته كونية ووراء كونية، وحين يضع المرء نفسه فى منظور وحدة الشهود من الناحية الميتافيزيقية فسوف يميل إلى رؤية ظاهرة 'العبقرية' التى تتجلى فيما وراء العَرَض كى تصوغ شهادة للسماء. وأيًّا كان الأمر لا يجب أن نروض أنفسنا على فكرة أن قرائح الأجناس البيضاء لا نفع منها حين نأتى إلى مسألة فهم الهنود الحمر أو اليابانيين، فالإنسانية واحدة لا كذب، فحتى لو تباعدت طرق الفكر، على ألا يكون تباعدًا بشكل مطلق، فإن

الأهواء والمثالب متفقة بشكل يبعث على الأسى.

وأما عن 'نزوع التعقل المُلهَم Intellectualism' فهو يعنى عندهم أن كل تفسير يضفى معنى على رمز ما هو أمر زائف بقدر ما فيه من عمق، ويرقى ذلك إلى تأكيد إمكانية اختزال أصول كل دين إلى أحط المفاهيم الممكنة، وأن فكرة 'الرمزية' بما هى 'فكرية' أو 'روحية' هى أمر غير أصيل ومصطنع، ومن العبث أن نصر على سخف هذه المقولة التى يشهرونها كمسلَّمة ويقين، ويكفى هنا أن نحسب لوجودها.

ولنعد ثانية إلى مفهوم 'الجوانية'، فلا بد من إضافة أن هذا المصطلح 'برَّانى' خالص فى أصوله ويعتبره غير الجوانيين أمرًا مريبًا، وهى فكرة مشايعة للخطإ السائد، فإذا كانت البرَّانية، وهى دين الحرْفية والعقائدية القصرية، تعانى من صعوبة الاعتراف بوجود هذا البعد وشرعيته فذلك أمر مفهوم على أسس عدة، إلا أن الحقبة الدورية التى نعيشها تفرض على العقائدية القصرية وليس العقائدية فى ذاتها والتى تشكل العقائد منها أساسًا لا يتزعزع محنة المواجهة، وسواء أرضيت بذلك أم لم ترض فإنها بحاجة إلى بعض العناصر الجوّانية حتى لا تعرض نفسها لمخاطرة ارتكاب أخطاء أكثر ضلالاً من مجرد العرفان. ولسوء الحظ فقد حدث الاختيار الأسوأ، فالطريق إلى حل إشكاليات معينة لم يعد يتم بمعونة الجوانية ولكن باللجوء إلى 'الفكرانيات العلمية Scientific Ideologies' وإلى أكثر الفلسفات زيفًا وخبثًا، واستبدلوا ما أسموه 'المسكونية ecumenism' بكلية الروح، والتى لم تعد حقيقتها تتجلى سوى على نحو مشوش، وتلك المسكونية

لا تحوى سوى ترهات وعواطف فارغة، وتقبل كل شيء بلا تمييز بين حقه وباطله.

وما زال السلوك العكسى الروحى للعقيدة الضيقة الحرفية ممكناً فى إطار نظام مغلق لا يعلم شيئًا عن باقى العالم التراثى، ولكنه سيتحول على المدى البعيد إلى أمر خطر لا يصح الاعتقاد به فى عالم يلتقى فيه كل شيء ويتداخل مع كل شيء، وقد أضفى البعض بلا وجه حق قيمة لمقولة القديس بولس «بل إن ما يذبحه الأمم فإنما يذبحونه للشياطين لا لله»، ولكن هؤلاء الناس ينسون أن القديس بولس كان يتحدث عن أشكال قائمة بالفعل من العبادات الوثنية، والتى كانت تعيث فى منطقة البحر المتوسط فى زمنه، والتى عرفها بنفسه، فمن لديه ألفة بتراث الشرق وشعوبه لا يستطيع أن يعلن أنهم جميعًا من عبدة الشيطان، وكأن المسلمين الذين يسجدون يوميًّا لله سبحانه يفعلون ذلك بلا جدوى طوال قرون. ولا شك أن اللاهوت المسيحى يُقر بأن كل روح يُمكن أن تنجو سرًّا ببركة المسيح عليه السلام، ولا يُمكن أن نأخذ بمقولة القديس بولس حرفيًّا على عواهنها خاصة بالنسبة للمسلمين الموحدين، ولكن ذلك اللاهوت لا يفعل شيئًا حتى لا تُبتدع أمور من هذا النوع، وقد ابتدعها أولئك الذين أعياهم عمى المسكونية وتهافتها فزادوا تصلبًا فى قصرهم، وهو قصر يُمكن انتحال عذر له من حيث المبدأ، ولكنه خطر وغير واقعى عمليًّا فى عصر التلاقح الثقافى هذا، ولقد أصبح الدفاع عن دين واحد ضد كل الأديان الأخرى بإسباغ الضلال عليها جميعًا أمرًا يستحيل عمليًّا، والإصرار

على ذلك السلوك يُشبه محاولة الدفاع عن نظام بطليموس الفلكى أمام براهين الوقائع الفلكية القابلة للتدقيق، ما لم يكن الدفاع حادثا فى سكينة العصور الوسطى، وفى هذه الحالة لم يكن هناك حاجة لينشأ أصلا، وعلى كل فنحن لا نصدق أن الإخاء الروحى المفروض على هذا النحو يُمكن أو يجب أن يتضمن تفاهمًا متبادلاً تامًّا، ويمكن بالنسبة إلى الشخص العادى أن يكتفى بنصف الطريق خاصة أن من الممكن دائمًا وضع الأسئلة التى لا نستطيع أو لا نرغب فى الإجابة عليها بين قوسين، وما نفكر فيه ليس تفهُّم فكرة ميتافيزيقية وجوهرية عامة تهزم ذاتها فى الممارسة بل هو فهم يُؤدى إلى حماية التراث الدينى أمام هجمات العقلية العلموية scientistic من ناحية، كما أنه يُحقق إخاءً منطقيًّا لا انفعاليًّا بين الذين يُؤمنون تراثيًّا بالتعالى والخلود من ناحية أخرى.

وحتى نتجنب بعض حالات سوء الفهم المحتمل، علينا أن ننبه القارئ إلى أننا لا نسهم بالضرورة فى كل تقويم أو استنتاج أو نظرية جرى طرحها باسم الميتافيزيقا أو الجوانية أو حتى باسم المبادئ التراثية عمومًا، أى إننا لا نتبنى قضية ما لمجرد أنها تنتمى إلى مدرسة بعينها، بل نرغب فى تحمل مسئولية ما نكتب فحسب، ومسألة 'المدرسة' تلك تذكرنا بمصطلح تصنيفى هو 'التراثية traditionalism'، وشأنه شأن 'الجوانية' لا عيب فيه فى ذاته، حتى إن المرء يُمكن أن يقول إنه أقل إثارة للجدل وإنه أوسع مجالاً من 'الجوانية'، إلا أن الواقع قد شهد عسفًا ذميمًا فى ربطه بفكرة تنال من قيمته، ألا وهى فكرة 'الحنين إلى الماضى'، واللجوء إلى مثل هذه الفكرة البلهاء المراوغة بهذه البساطة ورفعها إلى

مستوى الملاحاة مع قضايا مذهبية أو حتى أطروحات منطقية بسيطة لهو أمر ينبو عن التصديق. ونحن نلوم أولئك الذين ينظرون إلى ماضٍ ما بحنين لأنه كان يتضمن قيمًا حيوية إذا هم تمسكوا بتلك القيم، وذلك لأن تلك القيم قد عاشت زمانها فى الماضى أو على الأقل يصبو المرء إلى تثبيتها فى زمانه بشكل 'لا رجعة فيه'، ذلك مثل القول بأن قبول برهان حسابى هو علامة على وسواس مرضى بالأرقام أكثر من كونه دليلاً على ذكاء باهر، فإذا نحن سلمنا بما هو حق فحسب فإن عدم 'الحنين' إلى ذلك الماضى يُعد جريمة أو شائنة.

وينطبق الطرح نفسه على الاتهامات التى تُكال إلى فكرة التراث من قبيل 'الرومانتيكية' romanticism، و'الجمالية' aestheticism، و'الفولكلور' folklore، ونحن نستخدم تلك المصطلحات بالقدر الذى تستحقه وبقدر علاقتها بالتراث أو بالطبيعة البِكر، دون الارتباط بأيها كفكرة مستقلة، ونستعيد بذلك معناها البرىء المشروع على الأقل، فالجمال «هو بهاء الحق»، وحيث إن من الممكن إدراك ذلك دون الخروج عن الجادة فلسنا مضطرين إلى الاعتذار عن حساسيتنا لهذا الجانب من الحق.

تَنَاقُضُ النِّسْبِيَّةِ

لقد أخذت النسبية على عاتقها اختزال كل عنصر من المطلق إلى أمر نسبي، فى حين أسبغت على ذلك الاختزال ذاته استثناءات غير منطقية، فصارت بمثابة قول «إن الحق هو ألا وجود للحق»، أو قول «إن الحق المطلق هو ألا وجود سوى للحق النسبى»، أو أن نقول بلغتنا «لا وجود لشىء اسمه اللغة»، أو أن نكتب بأدوات كتابتنا «لا وجود لشىء اسمه الكتابة». وباختصار فكل فكرة قد اختزلت إلى نسبية من نوع ما، سواء أكانت نفسية أم تاريخية أم اجتماعية، ولكن البرهان يمحو نفسه كلما طرح ذاته كنسبية نفسية أو تاريخية أو اجتماعية، والحق أنه يمحو نفسه بنفسه برهانًا على بطلانه، ويكمن بطلانه الأولىّ فى الادعاء الضمنى بأنه فريد فى بابه وذلك بهروبه كما لو كان بالسحر إلى افتراض قيام نسبية بمقومات ذاتها.

والمُسلَّمة البدهية للنسبية هى «إن الإنسان لا يستطيع التخلى عن ذاتيته»، فإذا كان الأمر كذلك فلن تحتكم المقولة على أية قيمة موضوعية، وينال من صدقها حكمها ذاته، ومن الثابت عيانًا أن الإنسان 'يستطيع التخلى عن ذاتيته' وإلا ما صار إنسانًا، وبرهان ذلك قائم فى حقيقة أننا قادرون على إدراك الذاتى بما هو ذاتى، وإدراك ما وراءه أيضًا، فالإنسان حبيس ذاته لن يستطيع تصور ماهيته الذاتية، والحيوان يعيش ذاتيته دون أن يتصورها لأنه لا يحتكم على موهبة الموضوعية مثل الإنسان.

والنسبية الاجتماعية لن تسأل عن الحقيقة فى بدهية أن اثنين واثنين يُساويان أربعة، ولكنها سوف تتساءل عمن قال بهذه المقولة؟ ومن أى خلفية اجتماعية أتى؟ وسوف تتمترس وراء هذا السؤال دون أى اعتبار لحقيقة أنه إذا كان من شأن الخلفية الاجتماعية أن تتحكم فى الفكر بحيث تحتل الأولوية على الحقيقة الموضوعية، فإن المبدأ نفسه سوف ينطبق على كل شىء، أى إن كل خلفية اجتماعية سوف تصوغ فكرة ما، وكل فكرة سوف تصوغها خلفية اجتماعية ما. فإذا اعترض أحد بأن خلفية اجتماعية من نوع معين تعتبر أنسب من غيرها لتفهم الحق، فما علينا إلا أن ندير وجوهنا وجهة أخرى ونحن نشير إلى مراتب قيمة مختلفة، وما المقولة المذكورة سوى إلقاء بالسؤال على عواهنه لتفشى الخلط أو أنها تقدير جزافى للاحتمالات دون أى سند. وينطبق الأمر نفسه على النسبية التاريخية، فحيث إن كل فكرة إنسانية لا بد وقد نشأت فى لحظة من الزمن بصرف النظر عن محتواها، ولكن باعتبار العملية العقلانية التى أنتجتها فسوف تعتبر ذات قيمة نسبية فحسب، وسوف 'يعفو عليها الزمان' من لحظة مولدها، ولا يكون هناك ضرورة للفكر بناءً على أن الإنسان لا يستطيع الفكاك من صيرورة الزمن.

وأيًّا كان الأمر فليس الحق بما هو حق هو دائمًا هدف النسبية، ولكن هدفها ببساطة هو فتح الأبواب لكل أنواع التجريح والانحطاط والإفك على الحق فى أية صورة أو صيغة، حتى عن طريق القيم الأخلاقية أو الجمالية مثلاً، وبحيث تختزل الاستقامة إلى مجرد عامل

طارئ لا قيمة له. وحين تتصدى النسبية لحقائق التراث تعبر عن نفسها بالخلط بين العناصر الساكنة والمتحركة، فيتحدث الناس عن 'العصور' أو 'الموضات' وينسون أن ما يهم حقًّا هو تجلى المعطيات الموضوعية والساكنة، وبالتالى تضفى على الواقع تعريفًا بطريقتها الخاصة، فمن الواضح فى نمو الشجرة أن مرحلة معينة من النمو تتزامن مع فترة زمنية بعينها، إلا أن ذلك لا يمنع الساق من أن يكون ساقًا ولا الفرع أن يكون فرعًا، ولا الثمار أن تكون ثمارًا. فساق الشجرة ليس مجرد لحظة فى حياة الثمرة ولا الثمرة هى مجرد لحظة فى حياة الساق أو الفرع. فالعصر الذى نسميه 'القوطى' مثلاً له الحق من واقع طبيعته أن يعيش فى القطاع الذى ينتمى إليه حتى إذا عاش إلى آخر الزمان، ذلك أن المعطيات العرقية ethnic data لم تتغير بشكل أصولى اللهم إلا إذا جمح الخيال بالمسيحية اللاتينية الجرمانية مثلاً لكى تصبح فجأة منغولية أو شيئًا آخر من هذا القبيل. إن 'التطور' لم يترك وراءه الحضارة القوطية أو الرومانية القوطية فى تخلف وذلك بفضل آلية كامنة فيها تمكنها من التحول والانتساخ، فقد اغتالتها قوى فوق مسيحية عاتية، ألا وهى الوثنية الحديثة لعصر النهضة، وأيًّا كان الأمر فإن إحدى الصفات اللصيقة بالقرن العشرين هى الخلط الذى صار الآن مجرد عادة، فما بين حالات التطور والانهيار ليس هناك حالة من أى نوع منها ولا حتى حالات التجويع ولا التزييف إلا ويبادر الناس إلى الاعتذار عنها بمعونة مقولة 'التطور' مسلحة بكل أنواع التلبيس المهين، وهكذا وقرت النسبية باقتدار فى الرأى العام كى تمهد الطريق

إلى كل أنواع الفساد من ناحية، ومن ناحية أخرى تظل يقظة حتى لا تتعطل المسيرة نحو الهاوية بأى رد فعل صحى يتعرض لها.

وبينما تميل تلك الأخطاء إلى إنكار الذكاء الموضوعى المُلهَم، فهى تدمر نفسها باشتراط أطروحة ينكرها الاشتراط ذاته بمجرد وجوده، وحقيقة أنه لا بد «أن تأتى العثرات» ليست ببرهان على تهافت الذكاء، إذ إن العثرات لا تستقى من الذكاء. والأخطاء على العكس تمامًا من ذلك، فهى ظاهرة خصوصية تتسبب فى انحراف فاعلية الذكاء بتداخل عناصر انفعالية أو عمى من نوع خاص دون أن تستطيع تعطيل طبيعة ملكة المعرفة ذاتها.

وتعتبر الوجودية مثالاً نمطيًا من التناقض الكلاسيكى المطروح هنا، والذى يؤثر تأثيرًا عريضًا فى التفكير الحديث، وهى تشترط تعريفًا مستحيلاً للعالم، إذا كانت الوجودية ذاتها ممكنة، وعلينا أن نختار بين أمرين، إما المعرفة الموضوعية، والتى هى مطلقة فى مرتبتها، وتثبت بأداتها خطل الوجودية، وإما أن الوجودية حق بما هى فكرة، لكن تعميمها من قبيل الاستحالة، حيث إن العقل المُلهَم بموضوعيته وثباته غير وارد فى العالم الوجودى.

***

لو أن كل أمر يُوصف بشكل مشروع بأنه إنسانى يعتمد على أسباب نفسية فحسب فإن فى ذلك إلزامًا للمرء بأن يلجأ إلى علم النفس كى يُفسر كل الأمور، إلا أنه بالاطلاع على 'علم النفس الدينى psychology of religion' وما يُدعى بالنقد النفسانى للنصوص المقدسة يجد المرء نفسه ضحية تأملات فى لا شىء لغياب المعطيات الموضوعية الضرورية،

وهى أمور لا تطولها تلك المناهج البحثية التى يجرى تلبيسها، والتى تتسع عسفًا لتشتمل على كل أوجه المعرفة الممكنة.

وأحد المزالق الخطرة لمنطق النفساوية هذا psychologism كامن فى فلسفة كانط النقدية والتى تعامل كما لو كانت قد 'تفوقت' فجأة، وذلك النقد يتلبس 'بالتحليل'، وهو عَرَض مرضى حيث إن فكرة 'النقد' ذاتها مثقفة بدرجة أعلى كثيرًا من احتياجات كتب الذين هبوا لتحطيم تراث الماضى، والذين يفخر النفساويون psychologists بالانتماء إليهم، ثم إن هؤلاء الناس قد عكفوا على الميتافيزيقا وحتى على المنطق البسيط لاختزالهما إلى مسائل آجرومية، وتملكهم رغبة عارمة فى 'تحليل' كل شىء على أسس شبه طبيعية أو شبه كيميائية، حتى إنهم يُحللون الله علا وتنزه إذا وجدوا لذلك سبيلا، والواقع أنهم يفعلون ذلك بشكل غير مباشر حين يُهاجمون فكرة الله، وحين يعرضون لتلازم العقل والأخلاق فى تلك الفكرة، وحين يتناولون تعبيرات العقل المُلهَم التى تنبو عن قدراتهم.

وإذا عزّ للنفساوية الفرويدية أن تصرح بأن العقلانية rationality ليست إلا نفاقًا يُخفى الحيوانية المكبوتة، فإن تلك العبارة التى تنبثق حتمًا عن طبيعة عقلانية تقع هى الأخرى فى اللوم، فلو أن الفرويدية أمر صحيح لما كانت هى ذاتها مجرد طريقة رمزية لتشويه الغرائز النفسية، ولا شك أن المحللين النفساويين سوف يُبادرون بالقول بأن العقل الاستدلالى فى حالتهم ليس منوطًا بوظيفة الكبت، وهو أمر لا يُريدون الاعتراف به، ولكنه صعب الفهم أولاً على أساس أن ذلك

الاستثناء أمر ممكن فى نطاق منطلقاتهم النظرية، وثانيًا لماذا لا ينطبق ذلك الاستثناء سوى على ما يُحابى نظريتهم ولا ينطبق أيضًا على النظريات الروحية التى يفعلون ما وسعهم لدحضها بهذا العسف ودون أى إحساس بالتناسب. وعلى كلٍّ فليس هناك ما هو أكثر حمقًا من أن يُنصِّب إنسان نفسه حكمًا يُدين غيره لا على أساس حدث نفسى أو آخر بل من أجل الإدانة فحسب، فمن أين أتى شبيه الآلهة ذلك الذى يُدين ومن أين جاء بتلك القدرة على الاتهام والإدانة؟ فلو أن المدين ذاته كان على صواب، فهذا يعنى على الأقل أن الإنسان ليس بهذا السوء وأنه قادر على أن يكون موضوعيًّا، وإلا كان علينا الاعتراف بأن فرسان التحليل النفسى ملائكة هبطت من السماء دون إنذار وهى فكرة غير محتملة لو اقتصرنا على أبسط الأمور.

فأول ما يفعله التحليل النفسى هو محو تلك العوامل المتعالية التى تشكل جوهر الإنسان ومن ثم يستبدل مركبات النقص والإحباط بُعقَد الرضا عن الذات والأنانية، ويسمح للمرء أن يرتكب الخطيئة بهدوء ويقين، وأن يحكم على ذاته بالضلال وهو فى بُلَهنية وسلام زائفين. وتعزو الفرويدية معنى مطلقًا لمواقف نسبية، شأنها فى ذلك شأن كل الفلسفات الهدامة كالنيتشوية مثلاً وشأن كل التفكير الحديث، ولا تستطيع إلا السقوط بين تطرف وآخر، وليست حتى بقادرة على اعتبار وجود الحق جل وعلا، ولا وجود للحل الذى يبحثون عنه له إلا فى أعمق ما فى طبيعة الإنسان، والذى تتحدث باسمه الأديان والحكمة التراثية فهى لسانه وسادنه وضامنه.

والواقع أن العقلية التى ابتدعها ونشرها التحليل النفسى قائمة على رفض المحلل النفسى الدخول مع محاوره فى حوار منطقى أو ثقافى جدير بكائنات إنسانية، ولكنه يقوم على إجابة الأسئلة بمراوغة وتعليقات وقحة بدلاً من أن يحاول معرفة ما إذا كان محاوره على صواب أم لا، وتجرى أسئلته حول الأبوين، أو ضغط الدم، وذلك حتى يحبس المحاور نفسه فى رمزيات ذات طبيعة منكودة، وكما لو أن تلك الإجراءات ذاتها لن تنال من واضعيها، وكأن هناك صعوبة فى تغيير صيغة الحوار بالإجابة على تحليل بموجب نتائج تحليل آخر. والمعايير الزائفة pseudo-criteria المفضلة لدى النفساويين هى إما 'نفسية' أو 'اجتماعية'، وذلك حسب طبيعة الجُنَّةِ المعينة ساعة وقوعها، ولكن قلب الموائد لن يكون صعبًا بدخول معايير مغايرة جديدة، وهو الأمر الذى يستدعى تحليلاً مرهقًا بالمعايير الوهمية الجديدة لتأخذ بدورها سمتها فى التطور.

ولو كان الإنسان بفطرته منافقًا فأمامنا اختياران، إما أن يكون كذلك فعلاً، وفى تلك الحالة تستحيل ملاحظة تلك الحقيقة دون الخروج من نطاق الطبيعة الإنسانية بسلطان معجزة ربانية مثلاً، أو أن يكون الإنسان منافقًا بشكل عرضى ونسبى، وفى هذه الحالة لن يكون الأمر بحاجة إلى التحليل النفسى كى يقول لنا ذلك، إذ إن الصحة هى الحال الغالب للإنسان وليس المرض، ولم يعدم الوجود رجالاً يتعرفون على الشرور ويعرفون علاجها. وبقول آخر إذا كان الإنسان مريضًا فى أعماقه فلماذا لم يوفق أحد إلى إدراك ذلك غير التحليل النفسى، ولماذا

كانت تفاسيره التعسفية الفاسدة هى الوحيدة الصحيحة، ويمكن للمرء أن يدور حول هذه المسألة بإرجاعها إلى مجريات 'التطور'، وفى تلك الحالة يتعين علينا أن نُعمى أنفسنا عن فضائل أسلافنا ورذائل معاصرينا، ذلك حتى إذا سكتنا عن استحالة البرهنة على إمكانية قيام نهضة فكرية وأخلاقية موضوعية فى حيِّز عملية ذات طبيعة حيوية وكمية فحسب.

فلو أن تطورًا طبيعيًا أدى إلى تجلى ذكاء منعكس فى حالة من الوعى الفائق واستطاع استيعاب التطور بما هو، فإن ذلك المنتج المنطقى سوف يكون حقيقة خارج نطاق عملية التطور، ولن يكون هناك معيار مشترك بين عملية الوعى الفجائى وحال سكون الحركة العرضى الذى سبقها، ولا يُمكن أن تكون حركة الذكاء هى السبب فى الوعى المقصود. وهذه الأطروحة تنقض نظرية التطور التحويلى transformist evolution، وتنقض من ورائها كل الترهات التى تتصور الإنسان كصلة link أو كوليد للصدفة، كما أنها تجنب بالبرهان نفسه البعد الأسرارى للمادة المتحولة والبيئة الحيوية biosphere، أو noosphere، أو point omega[1]، فالإنسان هو ما هو أو أنه لا شىء، والقدرة على الموضوعية والحس بالمطلق الكامن فى العقل المُلهَم

١ لنقل مرة أخرى إن التطور التحويلى بديل مادى لمفهوم قديم يتناول التكثيف والتقسيم فى عملية 'التجسيد' التى تتم على مادة أولانية دقيقة تدرك بما فوق الحواس، وقد اتخذت كافة أشكال الاحتمالات الممكنة لعالم مادى، ونجد الجواب على التطورية فى نطاق نظرية 'المثالات archetypes' و'الأفكار'، والأخيرة منها تتعلق بالوجود الخالص، أو العقل الربانى، والأولى تتعلق بالجوهر الأولانى، ومنه انبثقت كل الأنماط 'متجسدة' بالفيض.

برهان على الشكل شبه المطلق أو الطبيعة الثابتة التى لا تتحول للكائن المفكر، وهذا هو معنى المقولة المقدسة أنه «خلق على صورة الرب». وهذه المقدرة على الموضوعية والحس بالمطلق هما دحض مُتَوَقَّعٌ ووجودى لكل فكرانيات الشك، فقدرة الإنسان على الشك تعنى قدرته على اليقين، وقل مثل ذلك عن فكرة الوهم، فيعنى وجودها أن الإنسان لديه القدرة على الوصول إلى الحقيقة، ويتبع ذلك أن فى الوجود رجالاً لديهم معرفة بالحقيقة وباليقين المنبثق عنها، وعظماء المحدِّثين عن هذه المعرفة وذلك اليقين لا بد وأن يكونوا من خيرة البشر، فلو أن الحق كان إلى جانب الشك لكان الفرد الذى عانى من الشك أعلى مرتبة من أولئك المحُدِّثين الذين لم يُعاينوه، بل من غالبية الناس الطبيعيين الذين عاشوا على مر قرون لا تحصى من وجود الإنسان على الأرض، فلو تطابق الشك مع الحقيقى لحُرِم الذكاء الإنسانى من سبب كاف لوجوده ولانحط الإنسان دون مرتبة الحيوان، إذ إن ذكاء الحيوان لا ينتابه الشك فى الحقيقة التى صيغ لها.

***

إن علم الروح يجب أن يكون علمًا باختلاف مراتب القصر والتعويق، ولدينا هنا أربع مراتب جوهرية، هى الكلى والعام والفردى والحادث. ويعانى كل إنسان من محددات كلية من واقع كونه مخلوقًا وليس خالقًا، وكونه تجليًا فى عالم المادة وليس مبدأً ولا هو كائن ربانى، ثم إنه رهن محددات أو معوقات عامة من واقع كونه مخلوقًا أرضيًا وليس ملاكًا ولا هو من الأرواح المباركة، ثم يليها محددات أو معوقات فردية من واقع كونه ذاته وليس غيرها، ثم أخيرًا المعوقات الحادثة، والتى

تتأتى من كون الإنسان يعيش بمقوماته الذاتية بصرف النظر عن مدى كمالها.

وليس هناك علم للروح بدون أسس ميتافيزيقية ودون علاج روحى فى متناوله.

***

والتفكير عند النفساويين دائمًا ما يندفع قُدُمًا أمام ذاته، وينطلق الواحد منهم على أساس تحقيق الدينامية والفاعلية دون أن يأبه للصدق، وأن يكون حلاً أو علاجًا قبل أن يكون مُشخِّصًا كاشفًا، ثم إنه يتخرط فى شكل جدل ملتو مراوغ، حتى يتجنب المسئولية العقلية. ودعنا نتخيل حالة يقول فيها شخص «إن الإنسان يموت لا محالة» وسوف يُواجه باعتراض أن هذا ليس صحيحًا لأن تلك الفكرة تجعل الناس يشعرون بالحزن وعبث الحياة أو تدفعهم إلى اليأس، إلا أن هذه هى الطريقة التى يحب 'إنسان من زماننا' أن يجادل بها، واعتراضاته على تلك الحقائق مبنية على أنها جارحة لمشاعره، ودائمًا ما تخرج عن موضوعها، فهى لا تعدو مراوغات واضطرابات بين المستويات، فلو أن امرأً أطلق إنذار الحريق لقيل له لا حق لك فى إطلاقه ما لم تكن خبيرًا فى إطفاء النار، ولو أن امرأً قال بأن اثنين واثنين أربعة وجعل بذلك الأمور أكثر صعوبة أمام بعض المصالح والأحقاد لقيل له إن تلك الحسبة لا تعنى القدرة على الحساب، ولكنها عقدة الدقة الزائدة عن الحد، ولا بد أنها ترسبت فى نفسه نتيجة ارتباط زائد 'بالأيام الخوالى'، وهكذا دواليك. وإذا كانت الاستعارات السابقة توحى بمذاق الكاريكاتير لبساطتها وصراحتها،

فلا مناص من الاعتراف بأن الواقع لا يقل سخافة عنها، فقد نجح التحليل النفسى فى منع الذكاء بإحلال 'العقدة النفسية' محله، وبحيث يَفسدُ الآحاد والكافة، وإذا كان من الممكن الكفر بالمطلق بطرق شتى فإن التحليل النفسى والنسبية الوجودية تكفران به فيما يتصل بالذكاء ذاته، فقد نُصِّبت تلك النسبية الوجودية صنماً يُعبَد على حساب كل ما يشكل طبيعة الذكاء الذاتية وقيمته وفاعليته، فيبلغ الذكاء 'الرشد' حين يلقى حتفه فحسب.

وهناك أيضًا ما يدعى بالنسبية الأخلاقية على شناعتها، فلو قلت بأن الله جل وعلا عالم الغيب هو حق فذلك دليل على جبنك أو عدم نزاهتك، أو أنه اعتقاد طفولى وغريب بشكل مخجل، ولكن لو قلت بأن الدين ما هو إلا اعتقاد بالوهم فإن ذلك يدل على أنك شجاع ونزيه ومخلص وراشد أى طبيعى فى نظرهم، فإذا كان كل ذلك صحيحًا فليس الإنسان بشىء، وليس بقادرٍ لا على الصدق ولا على البطولة، ولن يبقى حتى من يستطيع شهود تلك الحال، فلا يمكن للمرء صنع بطل من جبان ولا حكيم من معتوه ولو جاء 'بالتطور' مددًا. وهذا التناول الأخلاقياتى منحطًّا كان أو غبيًّا حسب الحال ليس أمرًا جديدًا تمامًا، وقد كان فيما مضى ينطبق على مواقف ثقافية، ويستخدم لتشويه سمعة الحياة التأملية، والتى وصفت بأنها 'هروب' كما لو أن المرء قد فقد الحق فى الهرب من المخاطر التى تحيق به وحده، والأهم من ذلك أن تلك العزلة التأملية عن الدنيا أشبه بالحج لله جل جلاله، والكفر بالله كما يفعل الدنيويون هو أكثر غباءً وشططًا من الكفر بالدنيا، والهرب

من الله هو أن يهرب المرء من ذاته، فهو وحيد حتى بين الآخرين وهو فى حضرة خالقه جل وعلا، ويلقاه فى كيانه ذاته.
ويتسق مع تلك النفساوية المهيمنة تحيز يسبب للناس شعورًا من الخوف أو المهانة بل والطفولية والدونية تجاه السلوك الدينى، ولكن عليها أن تبرهن أولاً على أن المشاعر الدينية قائمة على باطل، ثم لتبحث عن فهم المغزى الحقيقى للدين ومغزى النتائج الباطنة للسلوك[٢]، ونقول بداية إنه لا يحط قدر المرء أن يتضع أمام المطلق، وهذا صحيح موضوعيًا وذاتيًا على حد سواء، ثم إن من المهم أن نجيب على سؤال 'عن مَّن' ذا الذى يسجد أو يتضع؟ وواضح أنه ليس النواة التى تتجاوز الشخصية، وهى عرش حلول الذات الربانية، والحق أن الذى يتضع هو 'المخلوق' النسبى عندما يُصبح واعيًا باعتماده الأنطولوجى على الكينونة التى اشتق هو من فيضها، وهى تتجلى بطرائقها، وهذا الوعى قد يبدو فى أول أمره اتضاعًا من واقع الانحطاط الوراثى للإنسان، ولكن ذلك من شأنه أيضًا أن يجعل ذلك السلوك التقىَّ أكثر فاعلية، ومن الواضح أن سمتنا الربانى يتضمن جانبًا من الجلال، وهو أمر منظور حتى فى جسد الإنسان، وقد سبقت الأديان إلى الإشارة لهذه الحقيقة، ولكن هذا لم يُغتفر لها بمثل ما يُغتفر للسلوك العكسى. وعلى كل فإن من الواضح أن فى الإنسان شيئًا يستحق الكبح والاتضاع، ويستحيل على الذات الفردية ego حتى فى حال حيوانيتها البشرية

٢ إن ترابط الأفكار الذى يقرن الطفولة بالخوف يتجاهل حقيقة أن هناك أيضًا مخاوف لدى البالغين، أو بشكل عكسى أن هناك أوهامًا بالأمان عند الأطفال.

أن تتحصن من تأنيب السماء، فعدم الاتزان والتشظى لا بد وأن يكون مدينًا للتوازن والكلية، وليس العكس، والوعى بهذا الموقف هو شرط رئيسى للكرامة الإنسانية التى شق فهمها فى أيامنا هذه.

***

وتحتوى النسبية على روح التمرد، وهى فى الوقت ذاته ثمرته، وروح التمرد ليست كالغضب المقدس الذى ينصب على أحوال سوء استغلال دنيوية، بل هى على العكس مرض مزمن موجه ضد السماء وضد كل ما يذكِّر بها، وحين قال لاوتسو «إن الفاضل فى آخر الزمان سيبدو شريرًا» فقد كان يتأمل روح التمرد التى تسم هذا الزمن، إلا أن النفساوية والنسبية الوجودية اللذان يتصديان للدفاع عن الأنا الفردية الغاشمة ويبررانها يعتبران هذه الحال الروحية أمرًا طبيعيًا، ولكن ما ليس طبيعيًا عندهما هو غيبتها التى يعتبرانها مرضًا، وهكذا انتفى الإحساس بالإثم. والإحساس بالإثم حقًّا هو الوعى بالاتزان الذى يعلو على إرادتنا الفردية، والتى إن جرحتنا حينًا داوتنا على المدى الطويل بخير يثرى شخصيتنا الكلية ويثرى جُمّاع الإنسانية، فهذا الإحساس بالإثم يتلازم مع الإحساس بالمقدس، وهو الغريزة التى نستشعر بها ما يعلو على وجودنا، ولذلك لا يصح أن تمسها أيدى الجهلة وعبدة الأيقونات.

ويمكن قبول فكرة أن المرء يستحق اللعنة 'بمخالفة الجلال الإلهى' شريطة أن يشعر بما يخاطر أو يعلم به، والربوبية لا شخصية منزهة قبل تجليها لشخص الإنسان كذات ربانية، وفى مرتبة التنزيه فليس بين الله جل جلاله والإنسان سوى علاقة أونطولوجية ومنطقية تشاكل علاقة

السبب بالنتيجة، ولا تطرأ إشكالية 'الخير' على هذا المستوى إذ إن الحقيقة المُطلقة هى ما هى، وليس للسببية البحتة صفات أخلاقية إلا أن الرحمة تتدخل على مستوى الوحى وهى سر من أبدع الأسرار، وهذا التدخل هو ما يُبرهن على أن المطلق ليس قوة عمياء، والحق أن الناس فى تراخيهم وعجزهم عن الخيال أميل إلى الوعظ بنوع أبله من الاتضاع، ولكن ليس ذلك بمبرر للاعتقاد بأن الله عز شأنه يطلب ذلك منا، ولا إمكانية فينا كى نعبر بذكاء عن وعينا بالسببية والاتزان، وعلى كل فالله جل جلاله يُفضل الاتضاع الأبله عن الذكاء المغرور، وهو كبرياء يتغذى من سوء استخدام الذكاء.

محدود ذلك الإنسان ومتدنٍّ بلا جدال، إلا أنه يظل 'برهانًا عكسيًّا' على المثال الربانى، وعلى كل ما يعنيه ذلك المثال، وكل ما يتحدد بموجبه فى علاقته بالإنسان، فإذا كففنا عن الاعتراف بما يغيب عنا وإذا لم نرغب فى التفوق على أنفسنا، فإن ذلك هو هدف النفساوية، وهى تعريف للشيطان ذاته. أما الطريق العكسى أو الأولانى والمعيارى فهو ألا نفكر إلا بالرجوع إلى ما يعلو عنا، وأن نعيش كى نتفوق على ذواتنا فحسب، وأن نسعى إلى العظمة حيثما كانت، وأن ننكر التمرد والصغار الفردى أينما تبدى، وحتى يستطيع المرء اللحاق بالعظمة الحقة لا بد أن يُوافق أولاً على سداد دين صَغَارِه، ألا وهو أن يظل صغيرًا فى مرتبة لا يسعه فيها إلا أن يكون صغيرًا، فالحس بالواقع الموضوعى من ناحية وبالمطلق من الأخرى لا يستقيم سوى بحرمان معين يدرأ التزيد، وهو الحرمان الذى يسمح لنا أن نكون مخلصين لإنسانيتنا.

الْخَطَلُ فِى فِكْرَتَى الْمُتَشَيِّئ وَالْمُجَرَّدِ

عادة ما يُستخدم مصطلح 'مجرّد' فى الأفكار العامة للتعبير عن صفة تسمى بذاتها 'تجريدًا' من تفاصيل التجليات والمظاهر، وفى قضية العصر الوسيط عن الكليات لم يكن الاسميون nominalists على خطإ حين تمسكوا بفكرة أن الأفكار العامة ما هى إلا تجريدات أو نقاط مرجعية للفكر، وهى حقًّا تلعب ذلك الدور، بينما لم يكونوا على صواب فى لوم الواقعيين على ادعائهم بوجود التشيؤ فى الكليات من وجهة نظر طبيعة الصفات العامة الكامنة فيها، وتتسق بدرجة الواقعية نفسها مع 'الأفكار' أو الجذور المبدئية لكل الأمور[٣].

وفى حين كان الاسميون يعتبرون الصفات العامة تجريدات بما هى فحسب، فإن المرء لا يتمالك من ملاحظة خطل لا يُستهان به فى الفكر الحديث فى استخدامه لفكرتى المجرد والمتشيئ، حيث يتحالف خطل أحدهما مع خطل الآخر، فليست كل الوقائع مفهومة تمامًا على المستوى الجسدى والنفسى، ولكن ارتيادها سهل للعقل المُلهَم، والذى يُوصف بشىء من الاستهجان بأنه 'مجرد'، وكما لو كان الأمر تمييزًا بين حلم وخدعة وبين واقع وسلامة فكر، فالمادة التى توجد بذاتها تعتبر 'مجردة'، والعرض يُعتبر 'متشيئًا'، ومن المسلَّم به أن الفكرة

٣ فيما يتعلق بالكليات لا يلزم هنا أن نسهب فى اعتبار أنماط مثل المتعاليات، والتى تختص بالذات العلية فحسب، أو المحمول عليها، وهى أمور وجودية تتعلق حتى بالمستويات الحسية، وهذه التمايزات تحمل معها خطر التحديد وحتى القصر، ذلك أن جذور كل ما هو كلىٌّ تنبع من الله سبحانه.

التى تتعلق بما فوق الحسى لا تُطال إلا بالتجريد فحسب وباستئصال الحادث العارض، فالفكرة ليست فارغة من المعنى على المستوى المنطقى ولكنها باطلة على مستوى العقل المُلهَم، ويقيننا بالمطلق ليس معتمدًا على الأفكار الذهنية، بل هو كامن فى ذكائنا الجوهرى، ويستطيع الانبثاق فى وعينا دون حاجة لاستخدام مراوغات المنطق، وإذا كان الذكاء هو القدرة على تمييز 'الجوهر' من خلال 'العرَض' أو بالاستقلال عنه فإن 'الشيئية concretism' يُمكن أن توصف بأنها نوع من التشريع الفلسفى للغباء.

فإذا كان المجرد هو ذلك الذى يفترض اختصار شىء ما مثل ظواهر التجربة، فإن تلك الظواهر تصير بدورها مجردة عن جواهرها، ومن هذه الزاوية تبدو الحوادث والظواهر وقد التبست بطبيعة التجريد، والقضية التى طُرِحَتْ عما إذا كانت الكينونة العلية مجردة أم لا تمثل بديلاً زائفًا، إذ إن صحة أحدهما لا تنفى صحة الآخر، فلو أن الكينونة العلية تبدو للعقل بالقياس إلى الأشياء كتجريد، إلا أنها تتضمن الواقع المتشيئ الذى يُلهم بالفكرة المجردة، وهى بالأحرى أكثر الوقائع الشيئية احتمالاً. وفكرة الذات العلية قد تكون صادرة عن انعكاس نسبى مباشر للذات على الذكاء المُلهَم الخالص، أو أنها أثر غير مباشر لها على العقل الجدلى، وفى الحالة الأخيرة يُمكن للمرء أن يقول بأن الذات العلية مجردة، ذلك أن موضوع الفكر يمتح من نقطة انطلاقه من الأشياء 'الموجودة'، وبدون تلك الأشياء فإن التجريد يصبح أمرًا غير مفهوم، أما التعقل المُلهَم فهو ينطلق من اليقين

الفطرى قبل المنطق بمعنى 'الفيض' وليس بمعنى التطور[٤]، والوعى بالذات العلية هو 'شىء من الذات العلية' بقدر ما يستطيع الوعى أن يستلهم منها شعاعًا، وهذا الوعى المباشر يختلف إذن عن العمليات الفكرية، وتتجلى الذات من وجهة النظر تلك 'كوعى' قبل أن تتجلى 'كفكرة'، وليس ارتباطا بالمظاهر الحادثة بالضرورة، فتجلى الذات العلية فى مرآة العقل المُلهَم هو أمر ثابت بشكل باهر، ويضاهى بمقارنة الفضاء اللامحدود بنقطة هندسية، فالنقطة بيّنة فى جلائها، والفضاء وادع فى فراغه. ولكى نلخص الأمر نقول إن الذات العلية تتجلى على وجهين، أحدهما مجرد حين تحتجب وراء ظاهرة أو وراء استنتاج فكرى، والآخر ملموس فى حد ذاته، وملموس أيضًا كفهم يُسهم فى حفز العقل المُلهَم.

ويمكن أن نذكر ملاحظات مشاكلة فيما يتعلق بالأفكار الأخرى التى تتصف بالتجريد مثل فكرة الحرية مثلاً، فما هى الحرية بمعزل عن المخلوقات الحرة، أو ما هى الحالة الخاصة للمخلوق الحر؟ إنها الوعى بالتنوع اللامحدود للاحتمالات، وهذا الوعى جانب من جوانب الذات العلية، وعند من يقولون بأن تجربة حرية مثل حرية الطائر هى أمر ملموس، وليست الحرية بذاتها، والتى لا تزيد عندهم عن تجريد

٤ إن اللاهوت المعتاد لا يستطيع التعامل مع فكرة 'الجوهر - الفيض'، فهى من الناحية الميتافيزيقية نقيضه التام، مثلما لا يجوز تمثيل رمز الفراغ بدائرة وصليب فى الوقت ذاته، ذلك بالرغم من أن أيهما يعبر عن الفراغ بشكل كافٍ، والحق فى كليته يتطلب منظورًا يبين الصلة بين المتناقضات، والتى هى وجهات نظر متكاملة، حيث يعمل أحدهما إلى حد ما فى تقويم الآخر أو ضمانه.

ذهنى، والإجابة دون إنكار وجود التجريد فى العقل، هى أن الحرية بذاتها جوهر صمد قد تشارك فيه المخلوقات أو لا تشارك، وأن حالة معينة من الحرية ما هى إلا 'عرض حادث'، وإذا نحن عرّفنا الحرية بمعنى إيجابى لقلنا إنها إمكانية تجلى المرء بكامل إمكاناته، أو أن يصير ذاته تمامًا، وهذه الإمكانية أو تلك التجربة تسرى فى الكون كشىء حقيقى، وبالتالى تمتد إلى نطاق المتشيئ، وتشارك الخلائق الحية فى الحياة والنعمة بحسب طبيعتها ومصائرها، فالكون الحى كائن يتنفس، وتعيش الحياة والنعمة فى ذاته وفى كل مكوناته التى لا تحصى، ووراء كل ذلك ما يعجز عنه اللسان فى حرية اللامتناهى. وكثير من الأفكار التى نصفها 'بالتجريد' من قبيل الاستسهال لمجرد أنها خارج نطاق الممارسة اليومية المباشرة للوفاء باحتياجنا للمنطق تناظر الخبرة العميقة والحقة عن تجربتنا، وهى خبرات تعاش بالوعى الكونى الذى ما نحن منه سوى مظاهر وجزيئات.

ونسلم بأن فكرة العدالة تجريد، ولكن الاتزان الكونى الذى تمتح منه والأعمال التى تتجلى عنها متشيئة تمامًا كالكون ذاته، ولكن لنعد إلى فكرة الحرية، فعندما يهرب طائر من قفصه نقول إنه حر، ويمكن أيضًا أن نقول صادقين إن الحرية قد تجلت فى نقطة على قشرة الكون، أو إن الحرية قد تملكت الطائر، أو إنها عبرت عن نفسها بهذا المخلوق أو على تلك الهيئة، فالتحرر أمر قد يحدث أو لا يحدث، ولكن الحرية أمر موجود من الأزل إلى الأبد، والنموذج الأصلى لكل حرية والواقعية التى تعبر عنها كل ظاهرة تحرر عرضى خاص هى لانهائية

الفعل المبدئى الربانى، أو هى وعى الله جل شأنه بكل إمكاناته.

***

إن الذكاء والقوة والجمال وقائع ملموسة، وليس ذلك لكونها من الصفات الخالدة للذات العلية فحسب بل أيضًا لأن لها جذورًا كلية فى كل الظواهر التى تتجلى بها فى الصيغة الحادثة العارضة، والتى تقاربها مقاربة قطرات الندى للجّة البحر. وعكس الصفات الخالدة ليس لها ذاتية حيث إنها مجرد حرمان من صفات، وليس لها وجود قائم بذاته، فهى عدم كمال 'بحت' فحسب، ومن المنطق ألا يكون شيء فى ذاته حيث إن اللاشيء لا يعدم الكمال، بل لا وجود له بالمرة. ولا تستطيع فكرة عدم الكمال عمومًا ولا فكرة عدم كمال من نوع خاص ولا فكرة حرمان أن ترجع إلى جوهر من أى نوع كان، فالجواهر الكلية إيجابية بما هى، ولكن تلك الأفكار ترجع إلى نطاق الحوادث والعوارض، فدون حادث لا يُمكن أن يُوجد حرمان، فهل كان لفكرة عدم الكمال فى صفة ما مثل القبح مثلاً أن تُعتبر تجريدًا ببساطة؟ وكانت الاسمية nominalism على حق ولكن ليس فى نقضها للواقعية التى لا تعارض معها هنا، فأفكار الحرمان هى فى الواقع تعميمات للعوارض والحوادث، أو هى اختزالات لها، ولا بد أن ننتبه إلى أن أقنعة الشرور المختلفة موجودة على مستوى الجذور اللاصورية لعالمنا الصورى، ويتبع ذلك القول بأن الوقائع الجهنمية لا موضع لها فى المستوى الربانى، فمختلف عبقريات الشر أو الشياطين هى ظلال معكوسة للأسماء الحسنى، على اللاشيئية، والتى لا تقوم بذاتها، و'سقوط الملائكة' يعنى التجلى الكونى لمبادئ الانفصال والانعكاس

والحرمان والإنكار والتضاغط والتطاير.

فهل يعنى ذلك أن أفكار القبح أو الخطيئة هى ذاتها مشاركة فى القبح أو الخطيئة كما نقول عن الأفكار الإيجابية؟ من الواضح أن الأمر ليس كذلك، حيث إن تعريف الخطيئة يُشتق من الفضيلة، فالخير هو مقياس الشر، ونحن لا نُعرِّف الغباء بمعيار غباء آخر بل نُعَرِّفه بمعيار الذكاء، وهو الذى يجعل التعرف على الحرمان منه أمرًا ممكنًا، فإذا كان الوعى المُلهَم بالخير هو إسهام فى الخير فإن مفهوم الشر دائمًا ما ينهل من الإسهام ذاته بمعنى ظاهرى وسلبى، وليس من فكرته هو بل من الخطيئة ذاتها، وليست الفكرة عنها هى التى تسهم فى تمديد الجذور الكونية للشر، فلا تماثل بينهما على الإطلاق حيث إن الذكاء ذاته خير، والاستيعاب العقلى المُلهَم الذى يتوخى فهم الشر يظل دائمًا خيرًا، فهو متصل 'بالأفكار' عن الأشياء ويعمل فى ضوئها وفى أثناء حدوثها، والذكاء موجود كى يعكس جواهر الأمور، ويعمل بشكل ثانوى على ملاحظة الحرمان والضعف المناظر لها، والإرادة فحسب هى التى تَفْسَد نتيجة انفصالها عن الذكاء الخالص، أو الذكاء الذى انحرف نتيجة الخضوع للإرادة وانفصل عن مركزه المتعالى، وهو ما يظهر كدعم للآثام فى نهاية المطاف. وتكمن جذور الإثم بالقياس إلى ثقله فى العنصر الإرادى أو الانفعالى، وهو عنصر خبيث، حتى إنه قادر على التشبه بالتعقل المُلهَم[٥].

٥ قال القديس جيروم «إن الخطأ أمر إنسانى»، وعند القديس أوغسطين «أن يخدع الإنسان نفسه فهذا إنسانى، ولكن أن يصر الإنسان على الخديعة فهذا شيطانى».

والمحدثون من أنصار 'الشيئية' فى الفن لا يستحقون اللوم لإصرارهم على الاهتمام بالصيغ والأحوال العارضة، ولا على أنهم لا يكتفون بتطبيق المبادئ بشكل منهجى دون رويّة، ولكن خطأهم يكمن فى اعتبار أن الحق قائم فحسب فى مستوى العَرَضِ لا الجوهر، وفى فشلهم فى فهم أن ما يعتبرونه 'شيئا' هو عَرَضٌ لا غير، ويحتويه سلفًا ما يسمونه 'تجريدًا' لغويًّا، وأن فكرة 'العدالة' على سبيل المثال تستلزم تدرجًا فى صيغة التطبيق قد يصل أحيانًا إلى حد التناقض معها فى ظروف عرضية خاصة، وهذا لا يعنى أن التطبيق مناقض للفكرة بل على العكس يُبرهن على إمكانية الفكرة على استيعاب الصيغ المختلفة وقبولها، وأن التطبيق بدون اعتبار لهذه الصيغ يُعد فشلاً فى فهم فكرة العدالة بما هى، فلا يصح أن يعامل الفقير الذى يسرق كسرة خبز مثل اللص الذى يسرق كنزًا، فهذا واقع لا ينبع من الظروف العرضية فحسب ولكنه نابع من فكرة العدالة ذاتها. ولم يكن هناك حاجة إلى انتقاد 'الشيئيين' الذين يستطيعون التصرف بشكل طبيعى على مستوى التطبيقات لولا أنهم يرتكبون الأخطاء فى هذا الأمر أيضًا نتيجة عدم فهم الفكرة، ولولا ميلهم العارم إلى نقض المبادئ واختزال كل الفعاليات إلى تجريبية لا تتعلق إلا بالعوارض، وهو ميل يُفسر العداء للعقل المُلهَم، والاتهامات الظالمة التى تُلقى عليها فيما يعرف عشوائيًّا فى زماننا هذا 'بعلم النفس'.

ومفهوم كيركجارد Kierkegaard عن 'الوجود' ينفى ذاته نتيجة عدم المعقولية، فكيف يتأتى لنا استيعاب فكرة أخلاقية 'وجودية' على سبيل

المثال، وهى أخلاقية 'يعيشها الناس ولا يتفكرون فيها'، وتمتنع بما هى على 'التجريد' فى مستوى الإنسان الأرضى الذى هو كائن مفكر بما هو؟ وهذا التأرجح بين تشيؤ 'الوجود' و'تجريد الفكر' هو سوء الفهم الأساسى فى الوجودية، والحق أن الأخير منهما هو ببساطة واحد من أكثر المظاهر زيغًا لما يُمكن أن يُسمى 'الانتقائية الغربية Western alternativism'[٦].

إن الروح الغربية قد عاشت دائمًا على انتقاء البدائل، فإما أنها قصرت الفكر والحياة فى حيز واقعى متشظٍّ، ووقعت بذلك بين بدائل غير متوازنة مثل المتعة والألم، أو أنها اخترعت بدائل زائفة فى سياق ما يُدعى 'بالبحوث' الفلسفية، أو فى سعيها المدمر نحو الفردية والتغير، وقد كان نقد كيركجارد 'للفكر التجريدى' من أكثر الأمثلة نمطيةً فى ذلك المسعى، ويبدو أنه كان المسئول عن 'التناقض فى محاولة البرهنة على الوجود عن طريق الفكر' إلى المدى الذى يفكر فيه المرء بتجريد فيجرد حقيقة كونه 'موجودا' حتى يتسنى له الوصول إلى النتائج التى بلغها هذا الفيلسوف. وأول أمر هو التفكير، والتفكير بذكاء وليس مجرد قص الصور ولصقها أو إلقاء الأسئلة على عواهنها، واللتان تعنيان 'التفكير بتجرد'، وإلا اختزل الفكر إلى مجرد خيال، وثانى أمر هو أنه ليس هناك تعارض مبدئى بين 'حال الوجود' و'حال التفكير' ذلك أن 'حال وجودنا' هو دائمًا صيغة من الوعى، والتفكير هو إحد صيغ

٦ وماذا يمكن أن نقول عن فيلسوف 'يفكر' مبتهجا فى انحطاط 'الفكر' وتهافته؟ ومهما بلغ ذلك من خَرَق فإن جمهور المدن ذا العقلية المعلَّبة لا ينقصه معين من تلك التجشؤات الأدبية.

الوجود، والأخطاء فحسب وليس التجريدات هى التى لا تضاهى حقيقة الوجود الإيجابية، ولا ينفصل عن وعينا تمامًا إلا الوجود المادى سواء تجسد فى فكرنا أم لا. وبالرغم من ذلك فهناك شيء من الحقيقة فى النقديات الوجودية، وهى أن المعرفة الجدلية تؤدى إلى الفصل بين الوجود والفكر من واقع قطبية الذات والموضوع، وعلى كل فالاستنتاج الذى يُمكن أن يُستخلص من ذلك ليس هو أن تلك المعرفة خلو من القيمة فى مستواها، أو أنها محدودة فى محتواها، ولكنها لا تشتمل على كل المعرفة الممكنة، وأنه يُمكن التعالى على ذلك الاستقطاب فى حال المعرفة العقلية المُلهَمة.

ويتميز الأذكياء بطريقة خاصة فى التفكير ورد الفعل، شريطة ألا يكونوا قد انحرفوا بشكل اصطناعى، فى حين أن غير الأذكياء يتميزون بطرق أخرى، وقد حققت الوجودية اعوجاجًا بشعًا بتقديمها البلاهة الشائعة باعتبارها الذكاء ذاته، وأخفتها فى إهاب الفلسفة، ثم سخرت من الذكاء الحقيقى لأذكياء الناس فى كل العصور، وحيث إنه «لا بد أن تأتى العثرات» فقد وجب توقع ظهور ذلك العبث، ولم يكن منه مهرب حين أصبح ظهوره فى حيز الإمكانية، وإذا كان فيها الأصالة التى تُعلى بها الخطل على الحق وتقدم الخطيئة على الفضيلة وتُفضِّل الشر على الخير فإن الأمر ذاته ينسحب على البلاهة والذكاء، وكل ما كان مطلوبًا هو استيعاب الفكرة. وقد كان التفلسف على مدى العصور هو التفكُّر، ولكن الأمور انقلبت فى القرن العشرين بحيث تعين عليك ألا تُفَكِّر، وأن تجعل من ذلك فلسفة.

***

ولا يكاد مفكر يعتقد أنه قد وصل إلى اكتشاف سبب ظاهرة ما إلا ويظهر مفكر آخر يتهمه بأنه لم يكتشف السبب وراء ذلك السبب فى تلك الظاهرة، وهكذا دواليك، ويبرهن ذلك على أن الفلسفة حين أصبحت 'فنًا من أجل الفن' لم تعد تزيد عن البحث بشكل خاطئ عن السبب وراء السبب وراء السبب فى حال من الخداع العقلى ودون أية إمكانية للوصول إلى استنتاج، أما فى حال الحكمة الأصيلة فإن المرء يعلم أن الصدق الكامل سوف ينبع من أى تعبير كفء مثلما تنبعث الشرارة من الصوان، ولكن لانهائية الصدق الكامنة فيه سوف تبقى دائمًا فيما وراء أحوال التواصل. وبحث المرء عن التعابير الدقيقة التى تفسر كافة احتياجات السببية بما فيها أكثرها اصطناعًا وأقلها ذكاءً كما يفعل المفكرون المحدثون وبعض المفكرين القدامى لهو بحث متناقض عقيم، فمبحث الفيلسوف إذن لا يشترك فى شىء مع مبحث المتأمل، ذلك أن مبدأه هو الكفاءة اللفظية التى تنفى احتمال أية ضرورة تؤدى إلى التحرر من إسار الكلمات والتعالى عليها. وليس من العجب إذن أن يرهَقَ الناس مما يُنظَرُ إليه 'كتجريد'، فلا يلتفتون للأسف إلى الواقع 'المتشيئ' فى باطنه، وهو الأمر الذى كان يعرفه دائمًا كل الحكماء والأولياء، ولكن الناس على العكس من ذلك يتوجهون إلى زيف ظاهرى، هو فى الوقت ذاته وهم كامل يحض على القسوة والتشتت بعد قرون من الفكرانية التى لم يشبع لها نهم، لأنها ليست بقادرة على الشبع. ويدَّعى المجددون والعدميون و'البنيويون' جميعًا أنهم يرغبون فى 'تأسيس بداية جديدة من الصفر' فى كل الميادين ذلك، كما لو كان

الإنسان قادرًا على أن يخلق نفسه من جديد، وأن يخلق الذكاء الذى يُفكر به، والإرادة التى يرغب بها ويسعى إليها، أى كما لو كان وجود الإنسان لا يعتمد سوى على آرائه ورغباته.

***

وأحد التجليات الواضحة للشيئية هى التحيز لاعتبار المتوسط الإحصائى معيارًا، وذلك بافتراض أن الجمال مثلاً أمر استثنائى، وأن القبح هو القاعدة، ويبنى على ذلك أن الانحطاط الشائع يتحول إلى نموذج يُحتذى، ويفعلون ذلك باسم 'الواقعية' وهو ما يعنى المتشيئ 'الملموس'. ويمكن أن نرى من هذا المثال كيف أن الشيئية قد نجحت فى تحريف التفكير وفى ذيله العلم أيضًا بقدر ما، ويمكن أن نرى الخدمات التى تؤديها للديموقراطية أيضًا، والدعم الذى تسبغه على ثقافة الانحطاط والسوقية، وقد امتدت فى أيامنا هذه حتى إلى دعم الشذوذ والدناءة. وفى النهاية فقد أعيت الناس الرذائل التى يُطالبوننا باعتبارها فضائل، ويتناسون أن الناس هم حملة القيم وناقلوها فى الظروف الطبيعية، وتلك القيم لا علاقة لها بجوانبهم السلبية من حيث الكم والوزن والانتشار. والناس ببساطة ليسوا هم الجماهير، فهم يُحافظون على جانب لا يستطيع توجيهه للخير سوى التراث فحسب.

وفى سياقنا العام هذا لا بد من الإشارة إلى أطروحة فلسفية تؤكد أن كل شر، سواء أكان على الصعيد الثقافى أم الاجتماعى أم الأخلاقى، هو شر مشتق من التجريد، لكن يستحيل فى أصعدة معينة أن نفكر بتجريد، ويستحيل بالتالى أن نتساءل عن الاختيار ببساطة بين المجرد والمتشيئ، ولكن يُمكن أن نتساءل عن قيمة أحدهما أو الآخر فى إطار

حالة معينة. ومن الثابت بالتأكيد أن معظم ضيق الأفق من الممالئين للتشيُّؤ هم أكثر الناس تجريدا بالمعنى السلبى فيما يتصل بالسياسة، وأكثرهم بعدًا عن الواقع وأكثرهم لاإنسانية، وعلى العكس من ذلك أولئك الذين يعمل ذكاؤهم على محور التجريد الإيجابى والذين هم على وعى بالمبادئ الحقة، فهم يُثبتون دائمًا أنهم أكثر الناس فهمًا فيما يتصل بالحقائق الإنسانية، وبالمدى الذى يُمكن به اعتبار ذلك الفهم.[٧]

***

إن المقولات التى تنكر الحياة الأبدية هى نمط تام للانحراف 'التشيُّئى للذكاء'، ويقولون «إن المرء إذ يقيس قامته بحدود الإمكان هى أن يهزم المقاومة حتى ينتج شيئًا ما» فلا ريب أنهم لا يعلمون شيئًا عن إمكانية وجود يتضمنها السكون الفعال، ولا عن الفعالية الساكنة التى تحيا به، ومنطلق الماديين إلى 'الواقعى' هو دائمًا التجربة المادية المقترنة بعجز الخيال، وليس هناك ما يبقى فى الحياة الأبدية سوى الضجر على هذا المستوى من الفكر، وهو ما يُذكرنا بالعبارة التى قالها كانط بشكل استعارى عن الوجه الأقنومى لله حين لاحظ ديمومته، فمن المفترض أنه منطقيًّا سوف يضطر للتساؤل عن أصوله.

وعند القطب المقابل لهذه الشيئية المادية الصريحة نجد شكلاً لا يسر

٧ إن القائد الذى يتعين عليه التضحية بآلاف الأرواح من جنوده لا يستطيع أخذ كل شخصية منهم فى اعتباره بشكل ملموس، ثم إنه لا سبيل إلى اعتبار الأرواح التى أنقذت بفضل النصر لكى تصير أمرًا ملموسًا بفضل تميزها. ومثل آخر نستقيه من الثورة الفرنسية بكل سوء سمعتها الذى نُسِىَ تمامًا، فليست ذكراها من مصلحة أحد والتى لم يكن ليقدر لها الظهور ما لم يصبح القانون رخوًا، أى 'متشيئا' فيما يتصل بالأفراد، وذلك بضغوط مارستها الإنسانياتية humanitarianism والفلاسفة المناهضون للكهنوت الذى أطلقوا عليه اسم 'النظام القديم'.

الخاطر من الميل العام ذاته، يظهر فى الشيئية الدينية، فيقال فيها مثلاً إن المسيحية لا تحلم بنيرفانا بعيدة فحسب، ولكنها ترجو أن تكون 'أقدامها ثابتة على الأرض' وتشتغل بما هو 'واقعى' وتُموضِع ذاتها فى 'التاريخ'، وفيما هو 'كائن' بدلاً من أن تسعى إلى 'تجريد فارغ'، فهى تحافظ على 'حوار متشيئ' بين المخلوق وخالقه، ونجد فى ذلك من ناحيةٍ خيانةً غريبة لنوايا الكتاب المقدس، ومن ناحية أخرى رد فعل لا واع مضاد لكل مقدسٍ ومتعالٍ، وهو نابع من شعور بالدونية تجاه العالم وفاعليته المؤكدة وانحطاطه المنتصر، وهذا ما يُفسر رنين النفاق الحماسى الذى يتبدى بأوضع مما يُمكن لأى مسيحى حقيقى، ويصاحب الشيئية الدينية رغمًا عن تصنع التدين الانفعالى. وقد ظهرت لغة كاثوليكية تفشل فى الإيحاء بصدقها حين تتحدث عن أمور هذا العالم منذ النهضة التى كانت الكنيسة الإنسانية مسئولة عنها بشكل رئيس، وليس مؤسسة الكنيسة بما هى، ويبدو أن الكنيسة اللاتينية غير قادرة على التنكر لذلك الشىء المتدنى الذى يدعى 'مدنية' دون أن تتنكر لنفسها فى الوقت ذاته، وعبء هوان ماضيها الثقيل يمنعها من اتخاذ موقف حر أصولى ضد الثمار المسمومة لذلك الهوان. وتجر الكاثوليكية وراءها عصر النهضة كما لو كان كرة من حديد تمنعها من التصرف بطريقة متسقة، وهى تمنعها للسبب نفسه من أن تكون ذاتها، اللهم سوى فى مجالات منفصلة شائكة فى اللاهوت والقداسة.[٨]

٨ ويمكن أن نتابع ذلك الإفقار الروحى الذى لم يتجاوزه الغرب اللاتينى أبدا بفضل بوسوى Bossuet، الذى شجعه لويس الرابع عشر على الخروج بالشيئية الدينية فيما يدعى الروحانية العاقلة، التى اختزلت الروحانية إلى مجرد 'معقولية وديعة' و'واقعية' مقلوبة، تبرهن على

وتتفق الشيئية مع ما يُمكن أن يُوصف 'بالوقائعية factualism' أو التطير بالوقائع، حيث تُتَّخَذ الواقعة نقيضًا للمبدإ، وتكون بذلك مقابلاً عكسيًّا لما تراه التحيزات الحالية تجريدًا، وعلى المستوى الدينى تميل الأمور نحو تأكيد الوقائع الأخلاقية على حساب الحقائق الروحية الجوهرية، بدلاً من محاولة تحقيق موازنة ضرورية على المستوى الإنسانى بين القيم الباطنة السرمدية والتطبيقات الاجتماعية، أو بين الجوهر والشكل[٩].

***

والشيئية الفلسفية هى واقعية مقلوبة، وقد كانت أبدًا إغراءً للروح الإنسانية بعد أن نسيت طبيعتها الحقة وعهدها الأولانى، والشيئية المعوجة عند الفلاسفة تنتج عن التجربة الشيئية الحسية الساذجة، وفى حين أن الأخيرة تظل متعادلة فيما يتصل بما فوق الحسى وما فوق الطبيعى، فإن الأولى تُنصِّب نفسها كمذهب كلى شمولى، والشيئية الحسية لا تنتج عن طبيعة الحواس ذاتها، بل تنتج عن انفصالنا عن الوقائع غير المنظورة، والناتجة بدورها عن خطيئة الإنسان الأولى، التى تحول إلى أفكار أسطورية وإلى أشياء تُعبَد باختلافات شتى، حيث تؤثر فيها الحكمة كما تؤثر عفوية الطفولة، والإنسان الخاطئ يختزل إلى مجرد تجربة حسية، وإلى العقل الاستدلالى الذى يُسجل

عدم قدرتها على إثبات ذاتها فى حياة العالم دون أن تصيب الروح بالكثافة والبهتان.

٩ يؤكد رويزبرويك Ruysbroeck على أن «القداسة تكمن فى الوجود فحسب، حيث إن أعمالنا مهما بدا من قداستها لا تسبغ على ذاتها القداسة، ولكنها تفعل ذلك فى حدود مدى قداستنا نحن، وأن أعمالنا تنبع من باطن ومركز قدسى... وهذا المركز يضفى القداسة على كل ما نفعل» (The Book of the Twelve Vertues, Chapter IV

التجربة وينسقها، ويستطيع أن يستنبط كل حكمته الضالة من ذلك الموقف، وهو موقف طبيعى بمعنى ما، ولكنه غير طبيعى بالرغم من ذلك حيث إن الإنسان الخاطئ يحتكم على موارد أخرى من المعرفة غير حواسه وعقله.

وأولوية ما هو كثيف وعرَضى ليست من اختراع اليونانيين، فقد قام الشارفاكاس Charvakas فى الهند القديمة بإنكار الوحى وإنكار وجود ما يعلو على الوقائع الحسية، وكان ذلك أيضًا هو موقف الأجيفيكاس Ajivikas الذين آمنوا بجبرية عمياء خالية من أى مخرج فى اتجاه المطلق الذى يُحررهم منها، وقد كان ذلك فى زمن أقدم كثيرًا من أبيقور Epicurus وبروتاجوراس Protagoras، وقد أدان بيرّو Pyrrho الراما الأكبر مادية الجباليين Jabali، كما أن كريشنا Krishna أنكر المادية عمومًا فى بهاجافاد جيتا Bhagavad Gita، وبوذا بدوره أنكر الجبرية الطبيعية عند جوشالا Goshala، وفى حين فشلت تلك الانحرافات فى القيام بذاتها فى الهند، وقضت عليها الأرثوذكسية الفتية التى كان تأثيرها قويًّا نتيجة اتساع منظورها، إلا أنها أقامت ذاتها فى اليونان بسهولة وبطريقة مدمرة، وذلك بفضل العقلية الدنيوية التى سادت فى زمانهم، والتى اعتبرها الشيئيون المحدثون أحد أمجاد الميراث الكلاسيكى.

***

لقد درج الناس، دون أى تفكير وبحكم العادة، على أن ينكروا أكثر المفاهيم الميتافيزيقية بداهة ومباشرة باعتبارها 'تأملات فى المجرد'، ذلك بالرغم من أنها تثبت ذاتها لا بالبرهان التجريبى، بل بوضوحها

الفائق، فالعقل المُلهَم إما معصوم بذاته أو هو لا شيء، والتعقل الخالص هو فيض وحى ذاتى باطن، كما أن الوحى هو فيض التعقل الموضوعى المتعالٍ، وهو مضمون فى الحدود التى يُمكن أن يعمل فيها دون عوائق، وهذا يتطلب تحقيق شروط مفهومية وأخلاقية تهتم بالفضائل بأعمق معانى الكلمة، وليس مجرد آداب السلوك الاجتماعى.
ولا شك فى وجود من يتساءلون عن كيفية البرهنة على وجود هذه المعرفة وفاعليتها، والإجابة الوحيدة الممكنة هى أن ذلك البرهان قائم بالفعل فى تعابير العقل المُلهَم ذاتها، فمن المستحيل البرهنة على صدق دين معين لكل فرد على حدة، وهى حقيقة لا تغض من ذلك الصدق، كما أن من المستحيل البرهنة على حقيقة العقل المُلهَم لكل مفهومية على حدة، وهو بدوره أمر لا يغض من صدق تلك الحقيقة. فكل البراهين نسبية بما هى، حيث إن البرهان دائمًا منفصل عن الغرض منه، إلا أن هناك أمرًا ما فى البرهان وهو ما يستوجب الإيمان، ففى كل تجلٍّ للحق برهان قد نشعر به وقد لا نشعر، ولكنا نستوعبه بالمدى الذى تتعرف به الروح على مضمون كامن فى مادتها. وبرهان الحق غير المنظور هو الذكرى التى يُجسدها التعبير عن الحق فى الروح التى ظلت على إخلاصها للعهد الأول، وتفضى الاستنارة إلى مقولات ميتافيزيقية، وكذلك إلى رموز ومعجزات، لو أخذنا فى اعتبارنا كل الصيغ والعوامل التى تستعصى على العقل الجدلى فى ذكاء الروح. والتواصل مع العقل المُلهَم للروح الفَهِمَةِ هو أن تُذكرها بماهيتها، وفى الوقت نفسه تذكرها بالكينونة العلية التى وجدت هى من فيضها.

والمعرفة بالمطلق مطلقة أيضًا، ويمكن حتى أن نصفها بأنها 'مطلقة مطلقًا' بالرغم من الاعتراضات التى يسهل توقعها حتى نميزها عما هو 'مطلق نسبيًا'. والتمييز لازم طالما كانت معرفة النسبى لا تختزل إلى 'نسبى مطلق'، وهو ما سوف يُساوى لا شىء، فلا مناص من أن يكون 'مطلقًا نسبيًا' بناءً على مشاركته الجوهرية فى المعرفة الصمدية.

الْعَقْلَنَةُ الْحَقِيقِيَّةُ وَالْوَاهِمَةُ

تعتمد فاعلية العقلنة أساسًا على شرطين أحدهما داخلى والآخر خارجى، وهما حدة الذكاء وعمقه من جانب، وصلاحية المعطيات المتاحة وسعتها من جانب آخر، وهذان الشرطان لا يقعان بكاملهما فى حيز العقلنة، فالأولى قد تستدعى فاعلية العقل المُلهَم إلى العقل الاستدلالى بالإضافة إلى تنشيط عمليات العقل غير المباشرة، والثانية لا تنطبق على الحقائق الحسية والنفسية فحسب بل قد تستدعى ظاهرة الوحى فوق الطبيعى وتُشارك فيها، وليس ذلك أمرًا خارجًا عن المعقولية بحال[١٠]. والشخص العقلانى rationalist ليس هو الذى يُجادل بكفاءة على مستوى الذكاء الكلى فوق المنطق على أساس من المعطيات الجوهرية ذات الأصل التراثى حين تواجهنا محدودية الخبرة العامة، ولكنه على العكس من ذلك الشخص الذى يعتقد أنه يستطيع أن يحل كل المشاكل، حتى بإنكار وجودها باستخدام المنطق وحده وعلى أساس وقائع جرى استغلالها بشكل تعسفى.

وإذا كان هذا هو الحال فكل العقلانيات تصبح باطلة بما هى، وحيث إن رفض شىء يقتضى إحلاله بآخر فسوف تكون الميول الشخصية هى الأقرب لاحتلال موقع العقل المُلهَم الغائب، والجدل العقلانى الذى يبدو 'مربَّعًا' من الناحية الشكلية، لو جاز استخدام

١٠ سوف يجرى فى سياق هذا الكتاب توضيح ما نعنيه بهذا الاصطلاح، ولكنا مؤقتًا بحاجة إلى القول بأن الوحى هو استيعاب عقلى مُلهَم كونى، فى حين يمكن أن نضاهى الوعى البصيرى الشخصى بالوحى على نطاق الجرم الأصغر.

هذه الصورة، سوف ينكر كل حقيقة دائرية، ويستبدلها 'بخطإٍ مربعٍ' قائم على ميل شخصى مناقض للروح ولواقعية الوجود الكلية، وبتعبير آخر إن أى نظام تفكير دنيوى هو دائمًا صورة شخصية لفرد، حتى لو اختلط ببعض بوارق المعرفة ولُمِعِها كما هو الحال بالضرورة، فالعقل الاستدلالى ليس إناءً مغلقًا.

والعقل الاستدلالى إذن منفصل بشكل اصطناعى عن العقل المُلهَم، وهو يفتح الباب للفردية والتعسف، وهذا بالضبط ما يحدث فى حالات مفكرين مثل كانط Kant، وهو عقلانى حتى حين يتنكر 'للعقلانية النقدية'، وفى حين أن الأخيرة هذه عقلية بلا مراء فإن فلسفة كانط أكثر جدارة بهذا الاسم، فهى حقًّا ذروة العقلانية. ولا تنظر هذه الفلسفة النقدية إلى الميتافيزيقا كعلم لسبر المطلق فى طبائع الأشياء الحقيقية فى الوجود، بل تطلق عليه 'علم حدود العقل الإنسانى Vernunft'، وهذا العقل قائم على الذكاء فحسب، وهذا تناقض داخلى صريح، إذ إن الذكاء بطبيعته غير محدود أو هو لا شىء، فكيف يتأتى له أن يحد ذاته؟ وإذا كان الذكاء بما هو محدود فماذا يضمن لنا صحة عملياته بما فيها العمليات اللازمة للتفلسف النقدى؟ إن حدود الذكاء مثل حائط لا يعلم المرء شيئًا عن أبعاده، والمرء إذن لا يُمكن أن يجمع الأمرين، فإما أن الذكاء بما هو يتضمن مبدأ اللامحدودية أو الحرية[١١] أيًّا كانت درجة تحققه، ولا مبرر فى هذه

[١١] إن برهان الحرية واللامحدودية كامن فى القدرة على استيعاب المطلق، وبالتالى استيعاب النسبى بما هو، وهو ما يحمل فى طياته القدرة على الموضوعية.

الحالة للتعسف بإضفاء حدود عليه، وهو أمر لا يُغتفر من حيث إن قوة ذكاء فرد معين أو صيغة معينة من الذكاء ليست بالضرورة معيارًا لتقييم الذكاء بما هو، أو أن الذكاء إذا تضمن عنصر تحديد أو كبح فإنه لن يسمح حينئذ بأى يقين، ولن يعمل بأفضل مما يعمل عقل الحيوان، وينتج عن ذلك بطلان كل ادعاء عن 'فلسفة نقدية'.

وإذا كان على العمل الطبيعى للذكاء أن يخضع لنقد ما فإن الوعى الناقد إذن لا بد أن يخضع للنقد هو الآخر بالتساؤل «ما هو ذلك الشيء الذى يُفكر؟» وهكذا دواليك، فهى لعبة مرايا يُبرهن عدم قطعيتها على عبثها، كما يُبرهن عليها مقدما طبيعة الإدراك، فإما أن يكون الفكر 'عقديًّا' أو لا يكون شيئًا، أما الفكر 'النقدى' فإنه مناقض لوجوده ذاته، فالموضوع الذى يُلقى بظلال الشك على الذاتية الطبيعية للإنسان، يلقى بظلال الشك أيضًا على شكّه، وهذا بالضبط ما حدث للفلسفة النقدية، والتى انجرفت بدورها ونتيجة خطئها فى كل أشكال الوجودية.

***

والمعرفة بكاملها من وجهة نظر الحسيين sensationalists تكمن فى الخبرة الحسية فحسب، ويهرع اللاهوتيون إلى إضافة أن ذلك ينطبق فقط على قدرة الإنسان 'الطبيعية' على المعرفة، وهى عبارة لا تجعل الرأى السابق أقل عرضة للجدل، ويضيف الحسيون المتعنتون إلى ذلك أن المعرفة الإنسانية لا سبيل لها إلا بتلك الخبرة المذكورة، وهو أمر يُثبِت أنه لا سبيل لهم إلى أية معرفة فوق حسية، فهم غير واعين بأن ما فوق الحسى يُمكن أن يكون موضوعًا لفهم حقيقى وبالتالى لتجربة

واقعية، وهكذا يبنى هؤلاء المفكرون أنظمتهم على عاهة فكرية دون أن يبدو عليهم أى انزعاج نحو حقيقة أن هناك عددًا لا يُحصى من الناس الذين يضاهونهم ذكاءً ويفكرون بطريقة مختلفة عنهم، فكيف تأتى لرجل مثل كانط على سبيل المثال أن يشرح لنفسه حقيقة أن أطروحته التى يعتبرها بالغة الأهمية لجنس البشر لم تكن معروفة لكل الناس فى العالم ولم يكتشفها حكيم واحد، وكيف برر لنفسه حقيقة وجود أناس ذوى قدرات هائلة قد عملوا طوال حياتهم حسب رأيه فى أوهام لا ترقى إلى تلك القدرات حتى لو أسسوا الأديان ونشروا المقدسات وأقاموا الحضارات، فلا شك إذن أن 'المفكر العظيم' فى نظره ليس مطالبًا سوى بقليل من الخيال.

***

وبعيدًا عن أشكال المعرفة الحسية يعترف كانط بوجود المقولات، وقد اعتبرها من جانبه مبادئ كامنة للإدراك، وقسمها على أربعة مجموعات بإلهام من أرسطوطاليس[١٢]، بينما استغرق فى جعل الفكرة الأرسطوطاليسية عن المقولات أكثر ذاتية، ثم عكف على المقولات المشائية التى يقبل بعضها ويرفض بعضها الآخر دون أن يعى أن أعلى المقولات شأنًا وأكثرها أهمية قد أفلت من قبضته بصرف النظر عن الأرسطوطاليسية[١٣].

١٢ وهى الكمية، والكيفية، والعلاقة، والصيغة، ولا شك أن الأخيرة منها تحل محل 'الوضع' الأرسطى.

١٣ ذلك مثل الصفات المبدئية الكونية التى تصنف الظواهر، أو الأبعاد الكلية التى تصل بين العالم والذات العلية، وهى تحتوى كلٌّ بطريقتها على المقولات المذكورة آنفا، وقد كان لدى أرسطوطاليس الحق من ناحيته أن يتحدث عنها لأنه قبل بالرب أن يكون برهانًا على ذاته،

والمقولات قبل كل شيء آخر مستقلة عن كل التجارب حيث إنها فطرية innate، وقد تعرف كانط على ذلك إلا أنه اعتبرها قابلة 'للاستكشاف' عن طريق عملية أسماها 'البحث فى المتعالى transcendental investigation'، ولكن كيف يتأتى للمرء أن يتعرف على الذات البحتة التى تُستَكشَف وتُبحَث؟

وهناك ملمح آخر من ملامح تلك العقلانية الانتحارية يتلخص فى أننا مطالبون بالاعتقاد بأن المعرفة وهى على حالها من الاختزال إلى توليفة من الخبرات الحسية والمقولات الفطرية من شأنها أن تبين لنا الأمور كما تبدو وليس بما هى، كما لو أن الطبيعة الكامنة فى الأمور لم تخترق مظاهرها، وبافتراض أن الغرض من المعرفة لا يعدو فهم الشيء فى ذاته وأن القصور فى ذلك يعنى أن فكرة الفهم ذاتها غير واردة، والحديث عن معرفة غير قادرة على الوفاء بالفهم هو تناقض اصطلاحى تدحضه التجربة على كل مستوى من مستويات هذه المعرفة، وباختصار فمن العبث استنتاج أن الحقيقة الواضحة هى معرفتنا، وهى تعجز عن التوحد مع موضوعها على الأقل حين يكون الموضوع نسبيًا[١٤]، حتى تصبح كل التأملات عن فهم الأشياء فى ذاتها فارغة باطلة leer und nichtig. وحين تحول هذا الاستنتاج

ولم يكن تناوله ذلك أخلاقيًا ولا تجريبيًا بأية درجة، ذلك أنه آمن بالله جل وعلا فلم يخطر له أن مقولاته قابلة للحصر.

١٤ وهذا التحفظ يعنى أنه بينما لا تستطيع قدراتنا البصرية أن تحيط بكل ما فى طبيعة شكل مرئى، فإن العقل المُلهَم قادر من حيث المبدأ على التوحد مع الجوهر المطلق للشيء المقصود، ذلك أنه يستطيع أن يصل إلى ما وراء النسبى.

الديكتاتورى لدحض 'العقائدية' الميتافيزيقية إلى مجرد مقولة فإنها لم تكشف عن طبيعة الميتافيزيقا من ناحية، وبرهنت من ناحية أخرى على فراغ الفلسفة النقدية وبطلانها وبرَمت المقولة حول نفسها.

وتتجلى كل التعاليم اليائسة لهذه الفلسفة بوضوح فى فكرة 'السفسطة sophistication'، وهو الاسم الذى أطلقوه على البراهين الخالية من 'المنطلقات التجريبية'، ويفترضون أن ذلك الاصطلاح يُمكِّنا من استنتاج أمر لا ندرى عنه شيئًا كما يبدو، مثل أن نستنتج حقيقة الله جل وعلا من وجود الدنيا أو الصفات التى تتجلى فيها، والفيلسوف الذى ليس فيه إلا قليل من موهبة الشاعر عادة لديه خيال شاعرى لوصف استنتاجات من قبيل 'سفسطة السراب sophistiche Blenduwerke'، فأن يكون البرهان ببساطة وصفًا منطقيًّا ومؤقتا للبرهان العقلى وتكون وظيفته تحقيق ذلك البرهان الذى هو فوق منطق بماهيته هى فكرة لم تخطر ببال أحد من المناطقة الأقحاح.

وهذا يُؤدى بنا إلى نقطة تتجاهلها كافة أشكال العقلانية، التى تُبدل مجرد المنطق الذى هو أدنى بالعقل المُلهَم الذى هو خير، وهى أن الملكة العقلية بالنسبة إلى العقل المُلهَم لها وظيفتان إحداهما هابطة أو متواصلة والأخرى صاعدة أو مُحَقِقَة، وواجب العقل فى الحالة الأولى هو صياغة مفاهيم عقلانية جدلية مستندًا فى ذلك على التعبيرات الرمزية والبراهين المنطقية التى لا تعتمد عليها تلك المفاهيم بأى شكل كان، وفى الحالة الثانية فإن عقل القارئ أو المستمع الذى تتوجه إليه التعاليم يُشارك فى التعقل المُلهَم المنقول بالتواصل، وليس

ذلك فى حدود أن تبدو العملية المنطقية لا تدحض فحسب، ولكن أولاً وقبل كل شىء فإن تلك العملية تجسد العقل المُلهَم واقعًا من خلال آلية ملكة العقل، وبأى درجة كانت من التجسد.

والعقلانى هو الشخص الذى يحتل الصدارة ويحتكم على الجدارة المخصوصة بالعقل الجدلى فى تناقضه مع العقل المُلهَم من ناحية، ومع الوحى من ناحية أخرى، ويتهمهما بأنهما 'لاعقلانيون'، وسوف يدّعى مثلاً أن المعجزة لاعقلانية لأنها مناقضة لعادات العقل الجدلى، وهى مقولة عرجاء إذ لا مجال لوجود أمر فى أى دين يُناقض العقل بما هو، وجُلُّ ما يُمكن أن نقول هو أن ما فوق الطبيعى مناقض للخبرة المعهودة، كما يُناقض ميولاً ذاتية معينة تم جمعها فى نظام أطلق عليه اسم المنطق[١٥].

***

وقد مررنا فى هذا الباب بمقولة نود أن نعود لتأكيدها، ألا وهى الخطأ المبدئى للفلسفة النقدية حين تدعى أن الخبرات الحسية فحسب هى التى تقوم فى الواقع، إلا أن العقل الإنسانى ميال إلى توهم أمور أخرى، ويتضمن هذا العَرَض المرضى بشكل ضمنى على الأقل احتقارًا تامًّا لعامل ظاهرى واحد، والذى كان يجب الاهتمام به إلى أقصى حد، ألا وهو إجماع الحكماء والأولياء وملايين المؤمنين فى كل زمان ومكان، والذين آمنوا طوال قرون لا تحصى بكل ما تنكره الفلسفة

١٥ إذا قُدِّر لاصطلاح 'طبيعى' أن يمتد ليحوى كل ما يخضع للقوانين فإن المعجزات أيضًا تصبح 'طبيعية'، والفارق الوحيد هو أن القوانين التى تحكم المعجزة ليست قوانين نفسية ولا جسدانية، وهى بذلك تخرج من حدود التقنيات البشرية.

النقدية بجرة قلم، فإذا كانت القناعات الميتافيزيقية أو الروحية عمومًا هى مجرد ملمح من حياة بعض القبائل الهمجية فحسب، فإن المرء يُمكن أن يفهم أن شخصًا ما لا علم لديه بالمعرفة الروحية قد يعترف بوجودها،*٣٩ ولكن كيف يُمكن أن نزيح تمامًا كل التراث الفكرى والأخلاقى لقدامى الحكماء، وكيف يُمكن أن يضع المرء ذاته لاهيًا على الجانب الآخر من الميزان؟ وإذا كانت المصادفة أمرًا ممكنًا فكيف تأتى لعقل واحد أن يجمع بين قمة الذكاء والفضيلة وقمة الضلال فى الوقت ذاته، وهو ما يسلم به محطمو الروح الإنسانية وحقائقها الفطرية بلا هوادة، وهو ما يعنى أن الجنس البشرى لا نفع منه، وأن ظهور منارات الفلسفة سيستحيل بالمنطق نفسه، فإذا كان العقل الإنسانى قادرًا على الفلسفة النقدية فإن الأمر كان دائمًا على المنوال ذاته، ولم يكن هناك حاجة لانتظار مدرس أو آخر كى يبين لنا القدرات الكامنة فى طبيعته مع افتراض قدرات أعلى بالطبع، وقد يكون مفهومًا لو كان كل من سبق من المفكرين مجرد طغمة بلا أصل ولا رابط، وهو ما يرقى إلى العجز الكامل فى الخيال والفهم، وما يُنكره السمو الفكرى والأخلاقى للرجال الذين يتعرضون لهجومهم، ويشعر المرء بالأسى لضرورة لفت الأنظار إلى أمر بهذا الوضوح.

وبتعبير آخر إذا كان العقل الجدلى قاصرًا على الاهتمام بالخبرات الحسية فحسب وذلك لأنها وحدها الأمور الحقيقية عنده، فكيف يُمكن للمرء أن يُفسر بأمانة حقيقة أن الأذكياء بلا حدود، والذين لا يقبلون الخديعة فى أية صورة كما كان عظماء المتكلمين فى الميتافيزيقا،

كيف تأتى لهم أن يُغفلوا هذا الأمر؟ ولنذكّر أولئك الذين فقدوا الرؤية بأن المسيح عليه السلام أيضًا كان من عداد هؤلاء العظماء، فتلك الغطرسة غير الواعية للفلاسفة وعجزهم عن الشعور بذكاء وعظمة أولئك الذين هبوا لاغتيالهم بأفكارهم الضحلة المرورة هى بالنسبة لنا معيار من أشد المعايير فى حسمه وكفايته بذاته. ونظرة واحدة على المزامير، أو على موعظة الجبل، أو على بهاجافادجيتا تكفى لكى يعى أكثر المفكرين إقدامًا أنه لا يُمكن أن يكون أكثر ذكاءً أو ألمعية من قائلى تلك المتون بذكائها وعمقها.

ويُبنى على ذلك أن يكون فكر وإنسانية الفلاسفة الهدامين على قدر هائل من القوة والسمو لو أن أفكارهم صحيحة، فلو أن سموهم ليس قويًا ولا متناسبًا مع قيمة ما تدَّعى نظمهم والتى يجب أن تقاس بالنسبة إلى عظمة ما كرّسوا أنفسهم لتحطيمه، فإن نظمهم تكون أشد بطلانًا، بالإضافة إلى تجاوزهم حد الفحش فى محاولتهم الهدامة التى سوف تنهار على رءوسهم.

***

ولنعد مرة أخرى إلى نقطة يحسن تكرارها على الدوام، وهى أن ما ينبو عن فهم الفلسفة النقدية هو أن العقل الجدلى دائمًا فى حاجة إلى معطيات لا يستطيع استنباطها من ذاته حتى يكون قادرًا على العمل، وبدونها يُصبح عمله وهمًا، وهنا يكمن مصدر الخلاف وسوء الفهم الذى طرأ بين 'العقلانية اليونانية' وبين 'العقيدة الشرقية'، والأخيرة ليست نتاجًا للخيال أو السذاجة أو عدم المنطقية، وإنما تنبع بالضرورة من معرفة فوق عقلانية تتزيا بالصور الرمزية، ولكنها بالرغم من

ذلك قادرة على مَدَد العقل بالمعطيات الموضوعية، وحقيقة أن تلك المعرفة عصيّة على الذكاء المتوسط وعلى الطرق التجريبية فى البحث لا تغير اليقين القائم على العقل المُلهَم بأية درجة كانت، ولا هى تعطل العقل الجدلى عن تأسيس عملياته على تلك المعرفة كما يحدث اضطرارًا فى بعض الحالات، وكما يستحيل الجدل حول بلاد لم يعرفها المرء فكذلك الحال فى الجدل حول الحقائق فوق الحسية دون أن ننهل من معين المعطيات المتعلقة بها، وهى متاحة بالوحى والرمزية التراثية من ناحية، وبالعقل المُلهَم حينما يكون فى متناول الذكاء من ناحية أخرى، واللوم الرئيس الذى يُمكن أن يُوجه إلى الفلسفة والعلم الحديثين هو أنهما يخوضان بشكل مباشر وغير مباشر فى مراتب أبعد من قدراتهما، وأنهما يعملان دون اعتبار للمعطيات الجوهرية، وأوضح مثال على ذلك هو 'التطورية'، والتى هى تخيلات تنطبع على الزمن وتحل محل ما يُمكن أن يُسمى 'فضاءات' فوق حسية، فمثل ذلك العلم كمثل رجل يستطيع تصور بعدين فقط من الفضاء وينكر وجود الثالث لأنه لم يستطع تخيله، وما يُمثله بعد فراغى بالنسبة لبعد آخر يُمثله ما فوق الحسى بالنسبة إلى الحسِّى، أو النفسى بالنسبة إلى الجسدانى، أو الروحى بالنسبة إلى الحيوى، أو الربانى بالنسبة إلى الروح الإنسانى.
وتحاول العقلانية المستقلة من حيث المبدأ أن تبدأ من الصفر، أى أن تفكر دون 'عقيدة' مبدئية[١٦]، وهذا السلوك وهمى، كما أنه مناقض لذاته، ذلك أن العقلانية ذاتها تبدأ من 'عقيدة' هى البدهية الاعتباطية

١٦ وليس الحال هكذا فى العقلانية الدينية ولا فى أى عقلانية زائفة من أى نوع.

بأنه لا وجود لشيء سوى ما يُمليه العقل فى حدود وظيفته كخادم للإدراك الحسى، وإذا اعترضنا على ذلك بالمقولة الكلاسيكية التى تقول 'البيِّنة على من ادعى' مثل وجود الله جل جلاله، فيمكن الإجابة بأن المسألة برمتها هنا هى أن نعرف مكونات تلك 'البيِّنة'، وتطبيق هذا الشرط على أطروحة ما فوق الحسى وحدها، ثم إن الانطلاق من الشك والإنكار كسلوك طبيعى محايد يُسقط الالتزام بتقديم البيِّنة هو موقف متعسف تمامًا، حيث إنه مطروح فى بيئة يُؤمن فيها كل الناس بالله جل شأنه، فمن الواضح أن الهرطقة هى التى تحتاج إلى بينة لإثباتها، وإذا قيل إن ذلك مجرد عامل خارجى وإن الكفر هو الذى يُمثل الفرضية الأولية للذكاء فهذا سبيل إلى المراوغة فى السؤال بإلقائه على عواهنه، وهو أشبه بقصة الأعمى الذى يتفلسف فى البصر، أما الذى يرغب فى أن يكون واقعيًّا فما عليه إلا الاكتفاء بالحقائق الواضحة من أن كل الفكر لا بد أن يبدأ من منطلق مبدئى وليس من الفكر ذاته بل من اليقين، ويستطيع الفكر سبر سلامة ذلك اليقين. ويفخر الناس أحيانًا 'بالمنطق الحديدى' الذى يُعزى إلى فكرانية أو أخرى، ولكنهم ينسون النقطة الأهم مطلقًا وهى أن كل المنطق وكل الحديد والنار فى العالم لن تغنى فتيلاً دون منطلق يتسق مع طبيعة الأمور أو يتسق مع الحق ببساطة.

ومرة أخرى فليس من الواضح كيف يُعتبر الإلزام بإنكار الأسباب الواقعة فيما وراء الخبرة الحسية متسقًا مع العقل، ولا لماذا تُعد الأمور المحتملة أو الاستثنائية أمورًا مستحيلة حتى من وجهة نظر الخبرة

الحالية، ومساواة ما فوق الطبيعة باللامعقول هو نحو نمطى فى هذا الصدد، ويرقى إلى ادعاء أن ما لا يُفهَم هو فى مقام العبث، فعقلانية الضفدع الذى يعيش فى قعر البئر هى إنكار وجود الجبال، وربما كان ذلك منطقًا ما ولكنه لا يمت إلى الحقيقة بصلة.

***

إن التأملات النسبية عن 'الشىء فى ذاته' رفاهية لا نفع منها، ذلك أن الأشياء المفهومة قائمة فى مستوى الواقع نفسه، والواقع نسبى، شأنه شأن الذات الفاهمة، و'الشىء فى ذاته' بمعنى مطلق ليس إلا الحقيقة المطلقة التى يستوعبها العقل المُلهَم فحسب وبالطريقة التى يتسق بها مع هدفه الجوهرى. والقول بأن مفهوميتنا تفشل فى إشعارنا بالموضوع كاملاً تتساوى مع القول بأن الأشياء لا تستوعب بكلية الذات، فإذا كانت الذات العلية، وهى الذات الوحيدة على الحقيقة، هى التى تستوعب الأشياء فى مستواها اللامتعين، فإن تلك الأشياء سوف تُجلِّى جواهرها فى نفسها، والتى هى المثالات الأولانية أو 'الأسماء الحسنى' أو تتجلى فى جواهرها المفردة كتناسق بين قطب 'الوجود' وقطب 'المعرفة'. ثم إن البنية الكاملة للنسبية تمتد بين الاستيعاب النسبى لحواسنا وبين عقلنا والموضوع البحت، أو بدرجات الواقعية إن أراد المرء أن يقدر محتواها الإيجابى.

ويأتى فوق ذلك اعتراض مؤداه أننا لا نستطيع أن نعرف الأمور كما هى فى ذاتها فلا نفْى بالتكافؤ المعرفى ذاته، وبالتالى لا نفْى بطبيعة المعرفة، والاعتبار الحاسم هنا هو أن الغرض من المعرفة هو تحقيق الوعى بواقعة مخصوصة، فليست الصيغة هى ما يهم ولكن الشىء فى

ذاته. والاختلافات فى وجهة نظر شهود مختلفين لا تمنع وعيهم بموضوع واحد فحسب، نتيجة التكافؤ والإجماع، وواقعة أن الشجرة تبدو أصغر عندما ترى من بعيد لا تمثل صعوبة فى موضوعية الوعى ويقينه. ومجرد الفصل بين الذات والموضوع أو ما يسمى بالقطبية المعرفية لا يُمكن أن يسمح بوجود معرفة مطلقة، ولكن ذلك لا يمنع المعرفة النسبية من أن تظل معرفة وليست شيئًا آخر، وتكون بذلك 'مطلقة نسبيًا' إذا جاز القول[١٧].

لو كان لدينا خمسة آلاف حاسة وليس خمس فقط فقد نرى الأشياء المنظورة بشكل مختلف من جوانب غير التى نراها منها الآن لأننا نراها من منظور حواسنا المحدود، إلا أن هناك جانبًا آخر سوف يتبدى لنا كما كان يبدو من قبل وإلا ما أصبحت رؤيتنا وعيًا ولكن شيئًا آخر، وذلك التكافؤ بين الذات والموضوع هو ما يهم وما يسمح بالحديث عن المعرفة، وإذا تأتى لنا استقاء المعرفة المطلقة وليس النسبية من شىء واحد فسوف نستوعب فيه الكينونة العلية فيما وراء الكينونة الملائكية وكل الحجب الكونية الأخرى، إن معرفتنا بالأشياء نسبية لا محالة وهى لذلك متشظية، فالكون نسيج من الموضوعية النسبية والذاتية النسبية، فبدون النسبية لن يُوجد الوجود.

***

ويلاحى اللاأدريون والنسبيون الآخرون قيمة اليقين الميتافيزيقى حتى

١٧ يضطر المرء لاستخدام هذا التعبير، إذ لن يستطيع أن يصور الاختلافات الحقيقية من داخل النسبية بطريقة أخرى، وينسحب الأمر نفسه على المعرفة وعلى الحرية فتلك الأخيرة محدودة فى مدى نسبى، ولكنها حرية حقا بما هى حرية وليست شيئًا آخر.

يُبرهنوا على أن اليقين بالحق ذو طبيعة وهمية، ويضعون فى مواجهته اليقين النفسى الزائف، كما لو كانت ظاهرة اليقين الزائف قادرة على منع اليقين الحقيقى من أن يكون يقينًا، وقادرة على محو أثره، لكن مجرد وجود ذلك اليقين الزائف لا يثبت بطريقته وجود اليقين الحقيقى، فواقعة المجنون الذى يشعر على وجه التأكيد بأنه شىء غير نفسه لن تمنعنا من التيقن بواقع حاله، فعجزنا عن البرهنة له على جنونه لن يمنع من اعتقادنا بأننا عقلاء، أو بطريقة أخرى فإن الرجل غير المتزن حين ينتابه توجس من حاله، فإن ذلك لا يُوجب علينا أن نتوجس من حالنا حتى لو استحالت البرهنة له على أن يقيننا قائم على أساس صحيح، فمن العبث أن نطالب ببراهين على حقائق فوق حسية نعتقد أن علينا أن نتساءل عنها، فى حين نرفض باسم العقل reason أن نعتبر فى المقولات الميتافيزيقية المكتفية بذاتها، وكما ذكرنا سلفًا، فما يتبقى هو الحقائق الخفية ذاتها، وهى البرهان الوحيد خارج نطاق تلك المقولات. فالمرء لا يطلب من الفجر أن يكون مشمسًا، ولا من الظل أن يكون الشجرة التى هو ظلها، فوجود ذكائنا ذاته برهان على واقعية علاقات السببية، وهى ذات العلاقات التى تتيح لنا الاعتراف بالغيب، حتى إنها تجبرنا على ذلك بالبرهان نفسه، فإذا لم يُبرهن وجود الدنيا على وجود الله سبحانه فإن بصيرة العقل المُلهَم سوف تُحرم من سبب كاف لوجودها. ولنترك الآن وقبل كل شىء أية أسئلة عن بصيرة العقل المُلهَم ونعود إلى الواجد سبحانه من حقيقة وجودنا، فبدلاً من أن نبدأ بفكرة «أنا أفكر إذن فأنا موجود»

يجب أن نقول أنا موجود إذن فالواجد موجود sum ergo est Esse وليس cogito ergo sum[18]، وما يهم فى أعيننا بالتأكيد ليس الجدل الحاذق ولكنه اليقين الباطنى. والجدل العقلى قادر على نقل ذلك اليقين بطريقته فى الوصف بحيث يتجلى البرهان عليه فى الفكر الجدلى، وهكذا يتيح مفتاحا لتحقق الغير بذات اليقين[19].

***

لقد وصلت الأمور فى باكورة ظهور الفلسفة النقدية إلى حد اختراع بدهيات كان من شأنها تدمير كل البدهيات التى سبقتها، وكان فشل الناس فى إدراك هذه الحقيقة من أغرب الأمور، وقد تصدرتها إحدى تلك البدهيات بصفتها حقيقة مطلقة تدفع بأنه 'ليس هناك حقيقة مطلقة'، أو بصفتها معرفة تدفع بأن 'المعرفة مستحيلة'، أو أن 'أصل كل فكرة هو أصل نفسى فريد وانفعالى وغامض' وغير ذلك، وكأن النسبية المتكاملة تناقض اصطلاحى فى ذاتها وعبث محض.

وقد قيل لنا «إن الفلسفة لا بد أن تمتد فيما وراء الصياغات الذاتية والمحدودة بالضرورة كى تصير تجربة حرة دائمة التغير» وكل هذا الهراء يبرهن على جهل تام بطبيعة الذكاء، ويحتاج الفكر بما هو إلى يقين، حتى إن أى مذهب ذى مغزى هو عقيدة، وحتى أشد المذاهب إيغالاً فى التجريبية ليس استثناء من هذه القاعدة وليس

١٨ اقترح Franz von Baader وهو تلميذ بعيد لـ Boehme هذه المقولة cogitor, ergo cogito et sum بما يعنى «لقد خطرت للرب ففكرت وكنت» وهو تعبير متميز عن العلاقة السببية أو الأونطولوجية محل الاعتبار.

١٩ أما عن كيف يحسن العقل أداء تلك الوظيفة فمرهون بقدرتنا الجدلية، واحتياج السائل إلى الرضا المنطقى، وعلى قدرته على الفهم.

لديها سوى وهم بأنها هاربة من إسارها، وقد كان من المعروف دائمًا أن المفهوم العقائدى لا يشكل فى ذاته الحقيقة بكاملها، وقد نسى الإنسان الحديث وحده هذه الحقيقة، وكل العقائد التراثية تعلم أنها لا تفعل سوى أن تزود المرء بمؤشرات ومفاتيح، وأن الاكتشاف الباطنى للحقيقة البحتة هو دائمًا قفزة فى الظلام، وليس لها معيار مشترك مع منطلقاتها العقلية mental premises وسواء أكانت مفاهيم أم رموزًا.

ونقول مرة أخرى إن المذاهب الميتافيزيقية للكون تستحق اللوم من وجهة النظر القصرية للمناطقة من جهتين، أولاهما بصفتها محاولات للتفسير، فهى تتصف بالسذاجة، وثانيتها أن تلك المحاولات قد جرت دون سابق بحث عن ملكاتنا المعرفية. واللوم الأول قائم على الفرضية الزائفة فى أن المذهب الميتافيزيقى هو محاولة منطقية للتفسير، والثانى الذى نشأ من فلسفة كانط لا يربو عن مجرد كلام فارغ، فلو لم يكن هناك أمر يحتاج البرهان فإن ذكاءنا قادر على عملية المكافأة، وفى هذه الحالة يكون السؤال، ما هو الذكاء؟ وليس فى ذلك أيضًا ما يحتاج إلى برهان، وإن الذكاء الذى يستطيع التعبير عن ذلك الشك لهو قادر على الشك، وهكذا. فلو أن العصب البصرى مثلاً لا بد أن يُفحص لنتأكد من سلامة الرؤية، فلا بد من أن نفحص أيضًا ذلك الذى قام بفحص العصب البصرى، وهو عبث يُبرهن بطريقته غير المباشرة على أن معرفة الأمور فوق الحسية مسألة بصيرة فحسب، وزيادة على ذلك فإن الفلسفة بما هى لا تستطيع أن تقصر نفسها

على وصف الظواهر الواضحة لعموم الملاحظة، وهى مضطرة إلى الاعتراف منطقيًّا على الأقل بأن ملكة المعرفة هى ذات طبيعة حدسية وفوق منطقية. فالمنطق يتسق مع ذاته تمامًا حين يعلو عليها.

***

لقد كان فى نيتنا دائمًا أن نُبين أو أن نُذَكِّر بكنه العقلانية بالمعنى المشروع، وأيضًا بكنه ما ليس عقلانيًّا، وذلك رغم وجود مشتركات مع مظاهر معينة، وهذه المهمة الثانية التى سوف نعكف عليها سوف تختلف اختلافًا بينًا مع المحاولة الأولى حتى نوحى بتغير الموضوع. وسنعالج الملخص والمقارنات بشكل موجز بقدر الإمكان بالاتساق مع الغايات المذهبية التى نتوخاها، وحتى لو لم يف ذلك تمامًا بالإجابة على كثير من الأسئلة الواردة، وزيادة على ذلك فأن يكون المرء بسيطًا لا يعنى بالضرورة أن يكون متعجلا، والعكس صحيح.

ويرد ذكر أفلاطون أحيانًا تحت عنوان العقلانية، وليس فى ذلك عدل بالرغم من الأسلوب العقلانى فى جدلياته وطريقة تفكيره الهندسية، ولكن ما يبين تناقض أفلاطون الصارخ مع العقلانية هو مذهبه عن 'عين الروح'، وتلك العين كما يقول مدفونة فى شرنقة لا بد لها أن تنسلخ منها حتى ترى حقيقة الأمور، ألا وهى المقولات الأصلية، ولا بد أن أفلاطون كان يُفكر فى هذا المقام فى تجديد التربية الروحية، فهو يقول «إن عين الروح فى حالة الرجل العادى ليست قوية بما يكفى لاحتمال مشاهدة الربانى»، زد على ذلك أن تلك الخلفية الأسرارية تعيننا على تفسير الأسلوب الأفلاطونى اللعوب فى المحاورات، حيث إن الاحتمال الأكبر هو أننا نتعامل هنا

مع جدلية برانية مقصودة لتطويع التعاليم المقدسة والذى كان مرغوبًا فى زمنه[٢٠]، وأيًّا كان الأمر فإن كل تأملات أفلاطون وسقراط تلتقى عند رؤية تتعالى على إدراك ظاهر الأمور وتنفتح على جواهرها[٢١].

ويتجلى جوهر الأفلاطونية عند أفلوطين Plotinus بلا تحفظ، حيث ينتقل المرء من الجسد المتمركز حول الشهوة إلى الروح الفاضلة، ومن الروح الفاضلة إلى الروح العارفة، ومنها إلى الرؤية المتوحدة للواحد الصمد، وهو منشأ كل ما وجد، وفيه تلتئم الذات المفكرة وموضوع الفكر، فالواحد يشع الروح كما تشع الشمس الضياء والحرارة، أى إن الروح Noûs تنبثق أبدًا من الواحد وتتأمله، وبذلك التأمل تحقق الروح فى ذاتها عالم المقولات الأولانية أو الأفكار الأولى، أى مجمل الإمكانات الجوهرية الأصولية، ثم إنها تنتج العالم الحيوى وهو بدوره يحتوى العالم المادى، وهو النهاية المغلقة التى تتخثّر وتتجمد فيها انعكاسات تلك الإمكانات وتتوحد. إن الروح الإنسانية التى أبدعها الواحد جل وعلا من عالم المثالات الأولية تتعرف على هذه المقولات فى انعكاساتها الأرضية، التى تميل بطبيعتها نحو أصلها

٢٠ وقد كانت تلك هى حقبة الإسكندر، ولم يكن من الممكن كبت التوجهات السقراطية والأفلاطونية والفيثاغورية وإلا ما توازنت رسالة العبقرية الهلينية، وقد كان يلزم فى اليونان نفسها معادلة النفوذ السفسطائى الضار. ومناهضة أفلاطون للسفسطة هى دليل أصولى على الانتماء إلى ما فوق العقلانى لهذا الحكيم.

٢١ وربما لا يصح تجاهل الرأى القائل بارتباط أفلاطون بالفيثاغوريين وحتى بالتراث المصرى، فى هذه الحالة فإن حكمة تحوت وهو إدريس وهيرميس وأخنوخ قد عاشت فى الكيمياء وعاشت بشكل جزئى وغير مباشر فى الأفلاطونية الجديدة أيضًا واستمرت فى الإسلام بما لا يقل عن استمرارها فى المسيحية واليهودية.

السماوى.

ونجد أنفسنا عند أرسطوطاليس Aristotle أقرب إلى الأرض، ولكن ليس إلى الدرجة التى ننقطع بها عن السماء. أما لو كانت العقلانية تعنى اختزال الذكاء إلى المنطق فحسب، وهو إنكار للعقل المُلهَم الذى لا يحتاج إلى أى مدد عقلانى حتى لو كان يستخدم فى التعبير عن المفاهيم فوق العقلانية، فسوف نرى أن الأرسطوطاليسية عقلانية من حيث المبدأ، ولكنها ليست كذلك بشكل مطلق، حيث إن الإيمان بوجود الله theism وعلية المادة الأولى hylomorphism يعتمدان على التعقل المُلهَم وليس على الجدل العقلى وحده[٢٢]، ويصدق ذلك على كافة الفلسفات التى تعبر عن حقائق ميتافيزيقية، إذ إن العقلانية الصرف ممكنة فحسب فى غياب تلك الحقائق أو المثالات العقلية المُلهَمة[٢٣].

ومن وجهة نظر العقلانية التكاملية يستحق أرسطوطاليس التأنيب نظرًا لأنه توقف فى منتصف الطريق، وبذلك ناقض مبدأه فى المعرفة، لكن ذلك الاتهام ينبع بكامله من استغلال مخل للمنطق الأرسطى، كما أنه ناتج عن قريحة اصطناعية إلى حد الانحراف، فقد لجأ معارضوه إلى دحض الآلية automatism المنطقية فى مقولاته الضمنية والتى

٢٢ وأطروحة علِّية الجوهر hylomorphism تنطوى على شىء من المعقولية، ولكن ما يقل معقولية عنها هو اعتراض الفيلسوف بهذه الأطروحة على المقولات الأفلاطونية، والتى هى منها بمقام الامتداد فحسب، وهى تنحو إلى مظهرة الأمور إلى درجة خطيرة لمجرد غياب تلك الأفكار.

٢٣ وإيمان كانط Kant بالله سبحانه لا يستفيد من هذا التحفظ الإيجابى، ذلك أن الله عنده هو «شرط وجود الفكر العملى»، وهو تعريف يحملنا بعيدا عن مفهوم أرسطوطاليس Arisotle للإله الحق المتعالى فوق عالم المثال.

كان الفيلسوف المحنك أول من يدحضها، وإذا كان هناك مجال للومه فلأن صياغته للميتافيزيقا يحكمها ميل نحو ظهور برانى، وهو ميل مناقض لجوهر الميتافيزيقا، والأرسطوطاليسية هى علم الداخل ممتدا نحو الخارج، ولذلك يحو إلى تفضيل الظهور، فى حين أن الميتافيزيقا التراثية مصوغة بمنظور يتجه إلى الباطن، ولهذا السبب لا تشجع توسع العلوم الطبيعية، أو هى على الأقل لا تشجع توسعها بصورة مبالغ فيها، وهذا التيار فى الأرسطوطاليسية يُفسر سطحية مناهجها فى المعرفة، والتى ورثتها التوماوية Thomism واستغلتها كمرجعية دينية حتى تحد من ملكة التعقل المُلهَم، بالرغم من أن الأخيرة قادرة من حيث المبدأ على الوعى بالمطلقية، وبالتالى على الامتداد إلى ما فوق الطبيعى، كما أن العيب ذاته يُفسر انحطاط الأخلاق الأرسطوطاليسية فضلاً عن العلموية scientism التى تبرهن على انحراف أرسطوطاليس عن المبدإ المعرفى. والنقطة المهمة التى نقف عندها هنا هى أن الموحدين، سواء أكانوا سامين أم منتسبين إلى السامية، لم يستطيعوا ضم أرسطوطاليس فى تعاليمهم لو أنه كان عقلانيًا فحسب، ولكنهم قد تسمموا بضمهم إياه، مِمّا أنتج العقلانية الجزئية أو التخيلية، والتى أدت بدورها إلى ظهور العقلانية الشمولية التى كان لها نظام، كما كانت راضية عن نفسها، وابتَسَرَت منها كل العناصر المنتمية إلى ما فوق الطبيعى نتيجة ذلك ذاتيًا وموضوعيًا[٢٤].

٢٤ يبدو من الغرابة بمكان أن المدرسية قد اختارت أرسطوطاليس ولم تختر أفلاطون ولا أفلوطين، لكن سبب ذلك واضح فمن وجهة نظر الإيمان الموضوعى هناك مكاسب كبرى فى الترويج لحكمة لا تلقى منافسة تذكر، وتجعل من الممكن معادلة تطفل الاستيعاب العقلى المُلهَم،

ولقد كان صندوق باندورا الأرسطى هو العلموية scientism مقترنة بالحسية sensationalism، ومن خلال تلك المفاهيم انحرفت الأرسطوطاليسية عن أفلاطون بتبديل الميل إلى الخارج بالميل إلى الداخل. ويقول الناس إن الكنيسة قد قيدت العلم بسلاسل، والمؤكد أن العالم الحديث قد فك أسره بحيث تمخض عن نتائج استعصت على كل الضوابط، واتجه فى سعيه المحموم لتدمير الطبيعة إلى تدمير جنس الإنسان. إن العالم فى نظر المسيحية الأصولية وأيضًا فى كل منظور تراثى آخر هو كما يبدو لرؤيتنا التجريبية، وليس هناك سبب لأن يكون أى شىء آخر، وهنا يكمن المعنى الحقيقى لبساطة المتون المقدسة من ناحية ولمحاكمة جاليليو Galileo من ناحية أخرى، فمحاولة اختراق حائط الخبرة الجمعية والطبيعية التى استمرت آلاف السنين أشبه بأكل الثمرة المحرَّمة، وتؤدى إلى نتائج وخيمة فى خسارة المعرفة الجوهرية وفقدان التوازن الأرضى فى حمى الغرور التى نتجت عن تأليه الإنسان لذاته بشكل زائف.

***

ورغم أن اللاهوت لا يستنكر معونة المنطق إلا أنه لا يُمكن أن يسقط فى العقلانية، فهو قائم على الوحى، غير أنه يجد نفسه فى موقف أشبه بالسقوط فيها عندما تُبين جدلياته قصورًا على مستوى الذات والموضوع معا، ومن الناحية الذاتية يعتمد اللاهوتى على منطق محدد وليس على العقل المُلهَم، ومن الناحية الموضوعية فإن المنطلقات أو

وتسمح لكل المتناقضات الدينية التى ترد بتسميتها 'بالأسراريات'.

المعطيات التى يتأسس عليها الجدل مقصورة على أشكال مفاهيمية ثابتة، ألا وهى العقيدة المنبثقة عن متونها المقدسة، إلا أن الخصائص الكامنة لما فوق الطبيعى بالإضافة إلى اللطف والبركة بقدْر ما تضمن أن الجدل اللاهوتى عندما يستخدم بإحسان لا يشوبه التعسف ولا الأفكار الدنيئة، ويسمح للمنطق أن يبقى دائمًا أداة للحق، أو على الأقل وسيلة للإشارة إليه، إلا أن الجدل المطروح يشوبه القصر نتيجة التخصيص، ويمكن حتى أن يصل إلى درجة الزيغ بالقياس إلى الحق الكلى. ويتخذ اللاهوت فى كل الأحوال سواء أكان متأثرا بالفكر الأرسطى أم كان شكلاً عقلانيًا بدرجة جزئية تحسبا من العرفان gnosis، وهو تحسب تفسره طبيعة العرفان اللامنظومية nonformal، وفوق العقائدية supradogmatic والكلية universalist. ومن هنا تأتى متناقضة فكرية أو روحية لها مصلحة فى قصر تعريف الذكاء وتعتقد بإمكانية اختزاله إلى مستوى 'طبيعى'، حتى يقتصر ما هو فوق طبيعى على العقائد و'الأسراريات'، حقيقية كانت أو غير ذلك.

وعندما يُعارض الدعاة المسيحيون 'حكمة المسيح' عليه السلام 'بالحكمة الهلينية الزائفة'، فإنهم يُسيئون استخدام كلمة 'حكمة' التى لا تحمل المعنى نفسه فى الحالتين، فحكمة اليونانيين مبدئيًا وواقعيًا هى وصف موضوعى لطبيعة الأشياء، وإذا لم تكن أسمى مفاهيمها ترشد الناس إلى الله جل وعلا، فهذا لا يُثبت زيف تلك المفاهيم، بل يُثبت قصور الناس عن الفهم، فقد كانت 'الحكمة' التى ادعى المسيحيون معارضتها عند أفلاطون هى مجمل السلوكيات الأخلاقية والميستيكية،

والتى تؤدى عندهم بمعونة بعض طرق التبرك إلى إرشاد الإنسان بعيدًا عن الدنيا وإلى أبواب السماء، ولا تعتبر هذه 'حكمة' حين يفهم المرء هذه الكلمة على أنها تعنى المعرفة الميتافيزيقية، كما يضطر لذلك حين يتحدث عن فيثاغورث أو أفلاطون أو أفلوطين أو أرسطوطاليس. فيمكن أن يُفسر الطعن المسيحى ضد الهلينية بأنه يُعادل الذكاء 'بما هو طبيعي'، وبالتحيز الذى يقصر 'ما فوق الطبيعى' على الميستيكية التنسكية والشعائرية[٢٥]، ويمكن تفسير ذلك الطعن أيضًا بالاستغلال المتحيز لفكرة أن المسيح هو 'نور العالم'، فإذا كان المسيح عليه السلام هو ذلك النور فلا نور غيره فى أى مكان آخر، أو على الأقل ليس هناك نور 'فوق طبيعى' سواه، وهو الوحيد الجدير بالاهتمام. والحق أن الاستنتاج العكسى يُمكن بل ويجب أن يستنتج أن 'الكلمة' حاضر فى كل حق، وأن الحق 'فوق طبيعى' بموجب محتواه، وليس بموجب أصله المذهبى، إلا أن هذا الاستنتاج يُجتَنَبُ بناءً على دوافع واضحة فى الذاتية الدينية[٢٦]. و'القومية الروحية' أمر طبيعى للغاية عند

٢٥ حين نقرأ حتى أعظم الأطروحات المسيحية لا يملك المرء أن يتجنب الشعور بأنها مشوبة بمشاعر غيرة غير مقدسة، فالمرء يشعر مع الأفلاطونية وسكينتها بعالم بالغ الرحابة، وليس من وجهة نظر المسيحيين بالطبع، ولكن لأتباعها الأفلاطونيين، وإلى المدى الذى ينفعلون فيه وينعطفون إلى الإيمان بأن لهم الحق فى هذا. والرحمة الربانية بالطبع تتسع للكثير، ولكن الإنسان أمام الله جل جلاله ليس له حق مطلق فى ارتكاب خطايا أو آثام معينة على أساس أنها فى طبيعة الإنسان المتوسط، بما فيه عضو النخبة المتوسط. إن 'هيباتيا' تلك الشخصية العظيمة النبيلة، والتى لم تكن مسيحية ولكنها كانت قديسة وشهيدة من الأفلاطونية الجديدة، ترتفع من أعماق القرون بتأنيب لا يُمحَى، كما تقوم كشاهد على الحق.

٢٦ إن جريجورى بالماس Gregory Palmas الذى لا يتراجع عن تأسيس مقولاته فى الأخلاق على أرسطوطاليس وأفلاطون أمر طبيعى فى هذا السياق كما رأينا بغرض دحض الفلسفة الهلينية يؤنب الفلاسفة على مناقضة أنفسهم على الدوام، وعلى تأسيس مقولاتهم على شيء

الإنسان، وهى تلعب فى ذلك دورًا أشبه بغريزة حب البقاء، ونرى منها أمثلة فى سائر المناخات الروحية.

إن شكل المحاورات التى اتخذتها الأطروحات الهلينية وجوانب النزاع فيها والتى توحى بالصبغة الدنيوية التى ارتبطت بها تقوِّى الانطباع لدى المسيحيين بأن كل فكرة يونانية هى ببساطة رأى عقلانى وليست يقينًا علويًّا، ثم إنها تخلط بين الحكماء والسفسطائيين بالرغم من أن أولهما قد أدان ثانيهما، ويحسن أن نقيِّم رد الفعل المسيحى، وهو ضد العقلانية فى معظمه، بتذكُّر حال الخصائص العامة للعقلية اليونانية المتوسطة إبان الفترة التى سميت 'بالكلاسيكية'، فأنصار 'المعجزة اليونانية' يُشيدون أولاً باستقلال الفكر، ثم بالطبيعية فى الفن التى تعبر عن ذلك الميل، ويلتقى كل شىء عند الإنسان، فالمثل الأعلى هو كمال تكوين الإنسان وليس علاج تهافته الروحى ولا شفاء شقائه الأرضى، ووصفة العلاج عندهم هى العقلانية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، وغايتهم تقصر عند الكمال الدنيوى الإنسانياتى، وهو أمر خانق حقًّا. والمثل الأعلى عندهم هو التوازن بين الإنسانى والأرضى، فيُحرَم الإنسان من ذلك البعد الرأسى الحاسم الذى يستطيع أن يحول الروح الإنسانية، والنتيجة النهائية فردية عاتية تشهد عليها الثقافة الأخلاقية

غير البنى المنطقية، وهذا معقول لو أن المرء يتوقع أن يجد فى الفلسفة منطقًا بلا حقائق فحسب، إلا أن تلك الحقائق موجودة، وتتسق بما هى مع حقيقة المسيح عليه السلام، وبقدر ما هو جوهرى وحقيقة المسيح جوهرية، والفلاسفة علاوة على ذلك، وبالرغم من منطقهم الذى ليس بنقطة ضعف فى ذاته، لا يحتكرون التناقض مع أنفسهم، فهناك أيضًا منازعات لاهوتية كانت مألوفة لجريجورى بالماس إذ إن عمله الرئيس كان أطروحة ضد بارلام Barlaam، والذى كان راهبا مسيحيًا وليس فيلسوفًا وثنيًا.

المنحطة للمعقوليات والطبيعية الانفعالية للفن. وتقوم جوّانية الأسرار على الطرف الآخر من تلك الميول، وتتفجر روحها التى يشهد عليها الفيثاغوريون من خلال الأفلاطونية ثم الأرسطوطاليسية بدرجة أقل، ثم تتأكد بوضوح فى الأفلاطونية الجديدة، والتى كانت رد الفعل الأخير ضد ما سمى بالميول 'الوثنية' التى أشرنا إليها سلفًا.

وهذه الميول أو المثالب لا تبرر للناهضين للهلينية حين يلجئون إلى جدلية من هذه العينة «لم يقل المسيح عليه السلام بأن اثنين واثنين يُساويان أربعة وعليه فمن يقول بذلك زنديق، أو حتى شيطانى[٢٧]، وقد كان لأحد من قالوا بذلك عشيقة فجعل ذلك برهانًا جديدًا على أن اثنين واثنين لا تساويان أربعة بل خمسة، ولا تلجأ للمنطق فالوثنيون يلجئون إليه». ويسارع الذين يُجادلون على هذا المنوال إلى وضع القداسة فى موضع الحقيقة، ويبدو الأمر كما لو كنا نواجه اختيارًا بينهما وكما لو كان الإنسان خاليًا من كل مورد عدا الأخلاقيات والإلهامات الأسرارية. وكما أشرنا سلفًا فقد اختزل كامل الذكاء إلى مستوى 'طبيعى' حتى يسهل حجبه عن العمليات المؤهل لها، ولكن ذلك يعترض برامج التوكليين[٢٨]، وإذا عزّ للمرء استخدام ذكائه بنفسه

٢٧ وهو اتهام مجنون لم يفلت منه الهلينيون، ويبدو أنه مبنى على بيان للقديس بولس كان موجهًا إلى الأديان المنحرفة فى روما والشرق الأدنى، ثم جرى تمديده لدمغ كل ظاهرة فكرية أو روحية غير مسيحية، وهو فى كل الحالات سوء استخدام يستحيل التسامح معه تمامًا، وحتى لو صدر من أولئك الذين يدّعون احتقار الذكاء.

٢٨ زد على ذلك أنه فى الحالة المذكورة وفى كل حالات اللاهوتيين المسيحيين الأصوليين من الصعب إن لم يكن من المستحيل أن نرسم حدودًا بين معاداة الهلينية من ناحية، وبين نفوذ الأرسطوطاليسية والأفلاطونية والمشائية من ناحية أخرى، وبخاصة أن الأخيرة لم تنكر

فإنه يستدعى الروح القدس والتى يرجو المرء معونتها فى تواضع على أساس أنه يمتلك المؤهلات الصحيحة التى هى أخلاقية وليست فكرية.

***

والفكر اللاهوتى عمومًا أو بالأحرى الفكر البرانى، وهما لا يتفقان تمامًا فى كل الحالات، يثبت عدم قدرته على استيعاب جانبين من الحقيقة نفسها فى الوقت ذاته، فهو يعمل بالبدائل التى تميل إلى إسباغ الأخلاقية على الأمور، فالاختيار الأكثر 'تدينا' هو 'الأحق' فى نظره، ونوع التدين يُحدده المنظور الذى يتعلق بالوحى المقصود حتى لو لم يكن الوحى بالضرورة يعنى الاختيار نفسه على مستوى الحق البحت. وليس المسيح عليه السلام مناهضًا للأفلاطونية ولكن المسيحيين هم الذين يُناهضونها وإلى المدى المتدنى الذى بلغوه، ومهما كانت تراثية اللعنة المستنزلة على الأفلاطونيين فى بعض الشعائر فى الكنيسة اليونانية إلا أنها تُستقى بوضوح مما نسميه 'الهامش الإنسانى'. ومن الناحية اللاهوتية فإن بطلان الأطروحة الأفلاطونية يُمكن أن يُحتسب مجرد فرضية، ذلك أنها فاقدة للمعنى إذ ليس هناك لاهوتى واحد يُفكر فى ملاحاة فكرة أن مبادئ الأشياء موجودة سلفًا فى العقل المبدع، أو قل فى العناية الإلهية لو أحببت، وأن كل إمكانية كونية إيجابية تشرف عليها قوة ملائكية هى 'المثال الأولانى' أو 'الفكرة'. والحق أن محاورات أفلاطون تسمح ببعض الغموض، وذلك لأنها لا تحد الحد بين العرضى والجوهرى سواء فى الأشياء

الأولى.

أو المثالات الأولانية، وبهذا الخصوص يُمكن القول بأن المثالات الأولانية تمثل الكمالات والكليات بشكل فريد وليس التجليات الفردانية المتشظية، ونتيجة ذلك فهناك ظواهر أرضية لا توجد بما هى فى المثل الأفلاطونية، وذلك لأنها إما فردية أو متشظية الوجود نتيجة حرمان من المعارف الكلية. ولا بد من ذكر أن التقييم الإنسانى الطبيعى على هذا المستوى لا يتسم بالتعسف فى التسليم بأن السبب الكافى لوجود الإنسان هو أن يكون معيارًا للأشياء والقيم، ولأن هذا الإنسان قادر من حيث المبدأ على أن يُميز بين الكيفى والكمى، وبين الكلى والجزئى.

وأولئك الذين يتصدرون حملة العداء للهلينية لاختزال كل حكمة إلى أعمال إرادية ومنظور انفعالى يفقدون رؤية الحقيقة الواضحة. إن الفكر الميتافيزيقى المفاهيمى والتأملى هو أمر كامن فى طبيعة الإنسان الدينية ولا يمكن أن يكون 'جسدانيًا' ولا 'باطلاً' على عكس 'حكمة التوبة' والأسرارية التجريبية التى يعظون بها.

ونتعلم من التاريخ والتجربة أن هناك أمرًا واحدًا تجده الطبيعة الإنسانية عويصًا، ألا وهو أن يكون المرء عادلاً، وبشكل ما فإن كمال موضوعية المرء هو أن يموت إما لجسامة المخاطرة وإما أن الروح غير متعلقة بالإنصاف. والمتشددون فى الدين هم أول من يُدرك معنى الموت الروحى، وأحد دوافع حماسهم هو جهلهم بوجود هذا السر بين مناوئيهم أيضًا، إلا أن هناك طرقًا ومراتب مختلفة للموت عن الدنيا الذى يقضى على الأحقاد الدينية، وبالمدى الذى تسمح به

الحال، على أن تكون باسم ما يُشكل جوهر الدين، وليس ذلك أهون الطرق، ولكنه بالتأكيد أقلها انتشارًا، وكثيرون قد اتبعوا حكمة «مُت فى نفسك»، ولكن الأرجح أن ذلك قد جرى فى إطار الانفعال، والذى إذا قُدر له أن ينفصل عن الأمور الجسدانية فإنه يظل باقيًا فى مرتبة يصعب ارتيادها فى الحقيقة، وهنا نتلمس سر طبيعة الروحانى pneumatikos والنفسى psychikos. والتميُّز الروحى ليس مقصورًا على من يمتلكه، ولكنه متاح لكل إنسان يحمله فى أعماق كيانه، لينمَّ عن تعدد تجليات «كل كلمة تخرج من فم الله»[٢٩].

٢٩ متى ٤: ٤

عَنْ بَرَاهِينِ وُجُودِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ

تمتد البراهين الكلاسيكية على وجود الله جل وعلا بين طرفين يقصران عن بلوغها، وهما العقل المُلهَم المباشر والعقلانية المادية، والأول صاعد والثانى هابط، أو إن معضلة الأول فى سعته وثرائه ومعضلة الثانى فى عِوَزِهِ واحتياجه. وتبقى بعد ذلك مساحة عريضة بينهما لتبرير أطروحات تهدف إلى البرهنة على وجود الذات العلية، ولا شك أن المرء يُمكن أن يقبل بما فوق الطبيعى من أول وهلة ولا حاجة به إلى تلك البراهين، إلا أن ذلك السعى إلى البرهنة ينم عن تهافت حاسة التناسب، وبعض التهور، وهى أمور لا تتسق مع اليقين الحق، كما أنها غير ذات قيمة بما هى ولا نفع منها، وتصل تلك المحاولات حقًّا إلى درجة غريبة من الادعاء حين تبرهن منطقيًّا على وجود الحى الدائم جل شأنه، وعلى مصائرنا النهائية، ودائمًا ما تحقق بعض التنوير وبعض 'العزاء'[٣٠]، حتى لدى الذين يملكون اليقين سواء أكان بالعقل المُلهَم أم باللطف الربانى. وعلى كل فسلوك الإنسان الروحى لا يعتمد على قناعاته فحسب بل يعتمد أيضًا على حصافته وعمق ذكائه.

ولا يتطرق الاستخفاف إلى البصيرة المُلهَمة، والتى لو كانت أصيلة

٣٠ ويقول المسلمون إن 'الاطمئنان' يمثل أهمية فقهية فى البراهين على وجود الله جل وعلا، وفى رأى البعض أن العلم بها فرض عين، ويقول فضالى بأن «المرء لا يكون مؤمنًا إلا لو علم الخمسين عقيدة بكاملها وتتعلق تسعة منها بالرسول عليه الصلاة والسلام بما فيه البرهان عليها»، وهو قول مبالغ فيه بعض الشىء، ولكنه لا يخلو من المعنى.

لا بد وأن تحتوى بشكل تلقائى على اليقين المنقول عن الله عز وجل وعن الغيب، ولكن ما لا يُقبل به بحال هو أن يجعل بعض الفاترين من الناس أنفسهم قانونًا فوق القياس المنطقى، لأنهم رأوا أن كثيرًا من الناس قد ضلوا وهم يكدحون بوهم أنهم يُمكن أن يعملوا دون أى نوع من 'المدرسية'. وهو ما يُبين أنهم تحت مستوى روحى متدنٍ ولا يصح أن يعزوه المرء لنفسه بدهيًا، ولا بد أن يحذر لا من الإيمان البصيرى intuitive faith بما هو ولكن من رفضه للنقض عند كل محاجَّة، فهناك إيمان يُمكن أن يكون فعالاً فحسب عندما يكون محميًا من المغريات. وليس هناك حماية تامة فى المطارحات المذهبية لكل ذكاء أو كل إرادة، وليس هذا هو السؤال المطروح لأن الأديان لا تُنجى من لا يُؤمن بها. وما يهم هو أن تلك المطارحات لها قيمتها، وتمثل بطبيعتها دعمًا محتملاً، كما أنها معصومة من المنظورين الفكرى والمنطقى.

ولتوضيح وظيفة البرهان الميتافيزيقى علينا البدء من فكرة أن الذكاء الإنسانى متطابق مع اليقين بالمطلق جوهريًا، فإذا لم يبدُ فى ذلك برهان على ذاته فى منظور أغلبية معاصرينا فذلك لأن وعيهم 'بعوارض' المادة قد خنق وعيهم البصيرى intuitive awareness 'بالحقيقة'، وظل ذكاؤهم حبيس السطحية جامدًا بين شظايا الوقائع. وإذا احتج البعض بأن باطنية الأفكار الميتافيزيقية لا تثبت حقيقة محتوى تلك الأفكار فيمكن الرد بأن ذلك الرأى مكافئ لتدمير فكرة الذكاء ذاتها، ولو صحَّ فلن يستطيع ذكاؤنا أن يُبرهن على شىء بالمرة، فالحديث عن الذكاء يعنى الحديث عن البطون والفيض حيث تكمن جذور أية

عملية فكرية أو ذهنية، والإنسان عاجز عن 'البدء من الصفر' لأن الصفر لا وجود له، فالمرء لا يسعه استبدال العصب البصرى بضوء خارجى، ومن باب أولى لا يسعه الاستغناء عن الذات أو الله جل وعلا، والذى تنبثق منه كل الأفكار الكامنة فى روح الإنسان.

وفى ضوء تلك المعطيات نستطيع الاقتراب من مسألة البراهين على وجود الله جل وعلا، وتلك البراهين التى ليست اعتذاريات apologetical تستطيع أن تكون مفاتيح تعين على استعادة الذكاء لخصائصه وطبيعته المتكاملة. ولا بد من الإجابة أولاً على حجة غريبة خرج بها العقلانيون رغم أنها وردت فى موضع آخر من هذا الكتاب، وهى تتمثل فى قولهم «من يدعى أن 'الله موجود' فعليه بالبينة»، فى حين أن من يُنكر وجوده غير ملزم بتقديم بينات بأى طريق كان، وعليه يبدو أن الشَّكاك skeptic عندهم له الحق فى إنكار وجود الله دون أن يضطر إلى إثبات عدم وجوده. ويبدو هذا النحو فى المطارحة تعسفيًّا نظرًا لأن الإنسان الذى يعجز عن استيعاب مقولة ما له الحق فى قبولها كيقين أو احتمال، ولكن ليس له الحق منطقيًّا فى الإنكار ما لم يتقدم بأسباب مقبولة. وليس من الصعب اكتشاف أساس الاعتراض المطروح فهو قائم على أن الإيمان بالله جل وعلا هو أمر 'غريب'، فى حين أن الكفر به 'طبيعى'. ويبدأ الشكاك من فكرة أن الملحد هو الإنسان الطبيعى، ومن ذلك يستخلص نوعًا أحادى الاتجاه من التشريع.

إن البرهان فى إطار الطريقة الروحية يعين فقط من يرغب فى

الفهم، وبفضل تلك الرغبة ذاتها فقد فهم بقدر ما بالفعل، ولكنه قَدْر ليس بذى نفع للذى لا ينتوى تغيير موقفه، ولكن فلسفته تعبر عن تلك الرغبة وتستخدمها، وقد قيل إن على الدين أن يثبت ذاته فى مواجهة سوء النية الغامر من «أن الدين صُنِعَ للإنسان[٣١] وعليه إذًا تطويع نفسه للوفاء باحتياجات ذلك الإنسان، وفشله فى تحقيق ذلك معناه الإفلاس». ويمكن القول بمقتضى ذلك إن الألفبائية قد أصيبت بالإفلاس فى صف دراسى رفض تلاميذه أن يتعلموها، ويمكن القول فى مواجهة هذا النوع من 'المنطق الدونى' إن القانون مشرِّع للأمناء من الناس الذين يجدون مسرة فى الانضباط به، وإن من المطلوب قانونًا جديدًا للآخرين 'مُطوَّعا' لاحتياجاتهم الخبيثة، و'مجددًا' ليناسب ميولهم إلى الجريمة.

***

ولا بد أن يبدأ المرء بمعرفة أن الحقيقة لا تعتمد على العقل الاستدلالى، حتى يُمكن قبول البرهان الأنطولوجى ontological على وجود الله جل جلاله، والذى يَستنتج من وجود المفهوم الباطنى وجود الحقيقة الموضوعية التى تناظره، فمن الواضح أن العقل لم يخلق الحقيقة[٣٢]، ولكنها تتجلى بالمفتاح الذى توفره العمليات العقلية. وهناك عنصر

٣١ وهى مقولة باطلة إذا لم يضف المرء على الفور «أن الإنسان موجود للدين»، وتكمن الأغلوطة فى اللعب بحروف الوصل، فالدين صنع للإنسان فى حدود حسن نيته وليس بصرف النظر عنها، حيث إن الإنسان حر، وقد صنع الإنسان للدين ليكون سببًا كافيًا لوجوده.

٣٢ لقد جرؤ أحد رواد العقلانية المتكاملة التى ظهرت بعد الكانطية على القول «إن الفكر فقط هو الذى يستطيع أن ينتج ما يمكن تسميته وجودا».

يروغ من عملية التفكير فى كل تسامٍ للعقل المُلهَم، مثلما يروغ الضوء واللون من قبضة الهندسة المستوية، رغم أن الهندسة تستطيع أن ترمز إليهما بطريق بعيد غير مباشر. وليس هناك شيء يُدعى 'برهانًا بحتًا' فكل برهان يفترض معرفة بمعطيات معينة. والبرهان الأنطولوجى الذى صاغه القديس أوغسطين Augustine والقديس آنسلم Anselm[٣٣] له وزن عند من لديه بعض اليقين المبدئى فحسب، ولكن لا أثر له عند المكابر ذى العقل السطحى المنظومى، فمثل هذا العقل لم يعد قادرًا على استيعاب عمق طبيعة السببية، ويرى أن الذكاء لا ينبع من الخارج إلى الداخل بل على العكس من ذلك حتى إن غاية وجود الفهم الإنسانى تتوه فى النسيان.

وكما نعلم فإن الذين يُهونون من شأن المقولة الأنطولوجية سوف يُؤكدون أن وجود فكرة ما لا يُبرهن على الوجود الموضوعى لمحتواها، ونرد على ذلك بأن هذا يتوقف على طبيعة الفكرة المقصودة، حيث إن ما يُعقل فى حالة فكرة تتعلق بواقعة ليس مثل ما يُعقل فى حالة فكرة تتعلق بمبدإ. ولا شك أن بعض الناس سوف يُنوِّهون إلى أن البوذية تبرهن على أن فكرة الله ليست أساسية بالضرورة[٣٤]، وأن المرء يُمكن

٣٣ كان بعض الفلاسفة المدرسيين أكثر سقراطية مما يسمح لهم بقبول جدوى البرهان الأنطولوجى، وكان العقل عندهم هو الذى يقود إلى اليقين الذى هو على شيء من الحداثة والجِدَّة، وليس 'الذكرى reminescence' الأفلاطونية.

٣٤ والحق أن الطاويين يمتنعون عن محاولة وصفه أو تسميته أو تحديده بأى شكل كان، ويقول لاوتسو فى مفتتح 'أناشيد الطريق والفضيلة' «يمكن الحديث عن طريق الطاو ولكن ليس عن الطاو الخالد. ويمكن تسمية ما يظهر أما ما خفى فهو منبت كل شيء كان». ولذلك قل اللغط حول الذات والصفات وزاد التأمل فى النفس وفى الآيات أى فى الوجود وقد

أن يستغنى عنها سواء فى الميتافيزيقا أو الروحانية، وكان من الممكن أن يكونوا على صواب لو أن البوذيين لم يتناولوا مفهوم المطلق أو مفهوم التعالى، ولا هم عرفوا مفهوم العدالة ولا الرحمة، وهذا كل ما نحتاجه لبيان أن البوذية إذا لم تمتلك كلمة تعبر عن الله جل جلاله أو لم يكن لديها كلمتنا عنه فهى تمتلك الحقيقة ذاتها.

***

إن البرهان الكونى على وجود الله الذى يرد عند كل من أرسطوطاليس وأفلاطون[٣٥] والذى يستنتج من وجود العالم وجود السبب اللانهائى الإيجابى المتعالى[٣٦] لا مسرة منه فى أعين الذين ينكرون ما فوق الطبيعى. وهؤلاء الناس يرون أن فكرة الله هى مجرد تعويض عما نجهل من أسباب، وهذه الأطروحة اعتباطية بشكل مسيء، إذ إن البرهان الكونى لا يعنى الطرح المنطق والتجريدى فحسب ولكنه يستلزم معرفة عميقة للسببية أو الغائية، فلو أننا عرفنا ما هى السببية الكلية لإمكانية ما أى 'الرأسية' وانعكاساتها 'التنازلية' خلال درجات مختلفة من الوجود، فيمكن بموجبها أن نعرف 'السبب الأول' وإلا عجزنا عن المعرفة. ونلاحظ هنا مرة أخرى أن الاعتراضات تنبع من

صار علمهم هو 'علم الوجود' ومركزه هو ما خفى عن النظر وغاب عن العقل أى الذات العلية غاية الوجود. ويسميه البوذيون 'اللاوجود' الذى يخلق الوجود. والشامانية ترى أن القوى الحيوية امتداد للقوى الربانية.

٣٥ عندما تستخدم كلمة 'يوجد' صراحة أو ضمنًا للإشارة إلى المبدإ الربانى فليس لها سوى وظيفة منطقية مؤقتة وتعنى 'ما هو حقيقى'.

٣٦ إن كل البراهين على وجود الله عز وعلا فى الإسلام، والتى تشكل جزءًا من الإيمان على قول بعض الفقهاء، هى مشتقة بدرجة كبرت أو صغرت من المقولة الكونية.

الجهل بما هو ضمنى، فالعقلانيون يتناسون أن 'البرهان' على مستوى السؤال هو مفتاح أو رمز، وهو وسيلة لإزاحة حجاب أكثر من كونه تنويرًا فعليًّا، وليس فى ذاته قفزة من الجهل إلى العلم، فالأطروحة الأساسية 'تشير' ولا 'تبرهن'، ولا يُمكن أن تكون سوى خطوط إرشادية، حيث إن من المستحيل إثبات المطلق خارج ذاته، فلو أن 'البرهنة' تعنى معرفة أمر ما عن طريق خطة عقلية وبدونها يبقى المرء جاهلاً، فلا وجود لبرهان على وجود الرب، وهذا يُفسر استغناءنا عن البراهين فى الميتافيزيقا الرمزية والتأملية.

والسببية الربانية إذا جاز القول ذات بعدين، أحدهما يتعلق بالطبيعة السكونية للأشياء، والآخر يتعلق بمصائرها، والله عز شأنه هو سبب الكمالات وسبب حدودها، فهو جل جلاله الذى يجعل الشمس تشرق، وهو الذى يجعلها تغرب، وكلاهما برهانان على وجوده جل وعلا.

وهذه السببية الربانية تعنى تجانس الكون، وهو الأمر الذى يعود بنا إلى 'الجوهر' القابل substance ذلك النسيج الربانى، حيث الأشياء فى الله والله فى الأشياء، وبشكل متواتر غير مستمر إذا كان من المسموح استخدام ذلك الاختصار التناقضى. وهذه الفكرة عن 'الجوهر' تمدنا بمفتاح الأسراريات الأخروية escatological mysteries مثل الساعة وبعث الجسد. والوجود الشكلى ماديًّا وحيويًّا هو مثل مادة مصوَّحة مضغوطة، ويتجلى الرب فى النهاية مثل المطر الذى يُحيى البذور[٣٧]،

٣٧ ويقول القرآن الحكيم عن هذا الأمر ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبَارَكًا فَأَنبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ

فيتراجع الجوهر الحر إلى الشكل ويعود الجوهر القابل نحو العرض ويمتد المركز نحو المحيط وتروح الحياة إلى الموت، ويفصح الباطن عن الظاهر فيبعث البذرة التى نحن من أديمها، وهى ثمار الخلق أصلاً من ناحية، ومن ناحية أخرى ثمار السلوك والأعمال بشكل ثانوى.

ولكن يُمكننا أن نقول بشكل ميتافيزيقى أكثر كفاءة وبعدًا عن المظاهر الأرضية إن الظاهر ينسحب نحو الباطن، وتزفر الروح Àtmâ الخليقة فتتجدد وتتسع[٣٨]، ويجعل قُرْبُ الرب الأجسادَ تولد من جديد وتتخذ أشكالَ المثالات التى تنتمى إليها بالمقدار الذى تقدره السماء، ويَسْتَسْقِى الجفافُ الكونى المُصَوِّح 'غيثًا مباركًا' فلا بعثَ قبل أن تموت البذرة، وكُل ما يبدو مُلغزًا عن الأخرويات مشروح جزئيًا فى تجانس الجوهر وفى مايا Maya أو براكريتى Prakriti أو عالم المظاهر ومادة الكون دون تمييز أو تجل من أى نوع، ولكنها منبع كل الأشياء التى تتجلى منها بالتعديل وبالإيقاع الذى يتناسب معها، وهو إيقاع مبنى سلفًا فى طبيعة العلاقة بين المبدإ وتجلياته، حيث تتكسر المقاييس البشرية وتنتهى، وتدوم المعايير الإلهية وتبقى.

ويتخذ القرآن من كافة العمليات الطبيعية كنمو المخلوقات أو اختلاف الليل والنهار 'آيات' أو براهين على وجود الله عز وجل ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ حيث يندمج البرهان الكونى بالبرهان الغائى، وليس الأخير قائمًا على وجود الأشياء فحسب بل على النظام الداخلى للخلق

وَحَبَّ الْحَصِيدِ (٩).... رِزْقًا لِّلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَّيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾ (ق ١١،٩)

٣٨ يقول القرآن الحكيم ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُم جميعًا﴾ (يونس ٢٨) إشارة إلى انسحاب المحيط نحو المركز.

بحكمة علم الفيض الأولانى والبطون.

***

ولا يمكن تأسيس براهين على فراغ، والذين يتذاكرون فى برهان سقراط الغائى والبرهان الأخلاقى المرتبط به عليهم أن يبدءوا من تعريف التناسق الكونى وماذا يعنى حقًّا؟ ومن تعريف الفضيلة الإنسانية فى أعمق معانيها، فإذا لم يعرفوا شيئًا من ذلك سواء أكان من طريق عجز الفهم المذهبى أم العقل المُلهَم[٣٩] يظل البرهان القائم على تراتب الكون والفضائل بعيدًا عن متناولهم، إلا أن ذلك الجهل ليس عذرًا لأنه نابع من انحراف روحى مُتعمَّد. وليس فى الشك والمرارة ما هو تلقائى ولكنهما نتاج مدنية بشِمَت وانحرفت، و'ثقافة' تقيم ذاتها على مفهوم 'الفن للفن'، وتفترض سلفًا أن مهمتها خلق أحراش ومتاهات بين الإنسان والحقيقة.

فالبرهان الغائى على وجود الله جل وعلا على سبيل المثال يُطرح بتوليفة مدهشة من الشروط التى تجعل الحياة على الأرض أمرًا ممكنًا، ويقدم التجانس البيولوجى للعالم العضوى والتوازن بين الأنواع برهانًا آخر. وهذا يعود بنا إلى مفهوم التضحية الأولانية لـ'بوروشا Purusha' فى المعتقد الهندوسى حيث تنبثق كل المخلوقات الحية من الأعضاء التى ضحى بها جسده 'قبل المادى'، ومن هنا يأتى الاختلاف بين المخلوقات من ناحية وتوازن الخليقة من ناحية أخرى، وبوروشا الذى يعنى مادة الكون ومنبع كل الأشياء، يتضمن كافة الاحتمالات،

٣٩ وكما يبرهن عليه التشاؤم ad nauseamبشكل يبعث على الغثيان، مثل لاغائية شوبنهاور Schopenhauer، وهايكل Haeckel، وفى أيامنا لاغائية الوجودية.

النيِّر منها والمعتم، الملتهب منها والبارد، المدمر منها والمسالم، ومنه تُشتق الأنواع المتصارعة فى الدنيا كأكلة اللحم والمجترات من الثدييات مثلاً، والذى يناظر التوازن البيولوجى الذى لا يُفسَّر سوى من باب الوحدة التى تجمعها. والإنسان قادر على إشاعة الاضطراب فى ذلك التوازن بطرق اصطناعية كما يفعل بماكيناته وأمصاله، وبكل أشكال قطع الطرق مع الطبيعة القائمة على سوء الملكية وسوء العمل فى الحضارة الحديثة، وهذا لا يُثبت أن البرهان الغائى يفتقد الصلاحية، بل على العكس يعنى أن الإنسان يحتكم على شىء ربانى، وذلك الشىء الذى برهن عليه الطرح السابق من جهة شكل الشر يُبين فى الحقيقة أن الإنسان هو كائن 'منفصل'، حتى إن وضعه يُعتبر مركزيًّا فى وقوعه تحت طائلة المحور الربانى، وإن هدفه بالتالى غير وارد فى الحياة المادية. فالإنسان خلق لما يستطيع أن يستوعبه، وأفكار المطلق والتعالى تثبت كلاًّ من طبيعته الروحية ومصيره فوق الأرضى.

والبرهان الغائى لن يُنجِّى المؤمنين الذين لا يألفون الميتافيزيقا من عناء الوعى بشقاء هذا العالم، فليس الضعف فى البرهان ذاته، والذى هو تام بما هو، والذى لا يمكن أن يستثنى منه مؤمن، ولكن الأمر راجع إلى سطحية الفهم النابعة غالبا من الإهمال أو الكسل العقلى. وما ليس له مبرر أن بعض الناس فى هذه الأحوال يلجئون إلى الغموض ويؤكدون أن عقلنا لا كفاءة فيه لتفسير النقص الذى يشوب الخليقة، ولكن لا شىء يستعصى على الوصف أو الفهم فى هذا الأمر، ولا بد أن تتواجد التصدعات فى هذا العالم، إذ إن الدنيا ليست هى الله

جل شأنه، وأن هذا الاختلاف أو التباعد لا بد وأن يتجلى بدرجات مختلفة فى جسد الخليقة ذاته، فحتى الجنة لن تكون جنة دون الحية. ويعمد علماء الجمال العقلانيون إلى الرد على مقولة عدم كفاءة العقل عند المتدينين بأنه إذا كان ذلك صحيحًا فإن عقلنا لن يكون أقل عبثية من الحياة ذاتها، ذلك أنه يقصر عن بلوغ الغرض منه. ولو أننا صرفنا النظر عن حقيقة أن العقل ratio لو كان مُلهَمًا حقًّا لاستطاع أن يبلغ أبعد مما يُقدِّر له بعض اللاهوتيين، إلا إنه ليس من مهامه اقتحام الأسرار الحقيقية، حتى إن المداخلة العقلانية تفقد منطلقها على كل الأوجه، فالعقل ليس له سوى وظيفة عرضية على الأقل قياسًا بما فوق العقلى، وهو أبعد من أن يكون الذكاء بأكمله. ويحتاج الإنسان الموسوم بالخطيئة أن يخطو الهوينى وهو يدور كى يصل إلى جوَّانيِّهِ مُلهَمة عن طريق برَّانيِّهِ وأن يصير بكامله 'جوانيًّا'، أو أن يصير واعيًا بمحتواه الجوانى، وعلى الذكاء أن يدور بين طبقات الصيغ التى تتسم بالبرانية.

ويتضمن البرهان الغائى أيضًا برهانًا 'جماليًّا' بالمعنى الأعمق للاصطلاح، وهو يتجلى من هذا الجانب بشكل أقل من البرهان الكونى cosmological أو البرهان الأخلاقى moral، إذ إن الوعى بالشفافية الميتافيزيقية للجمال وبإشعاع الأشكال والأصوات يستلزم وعيًا بصيريًّا فى استيعاب ما يُسمع وما يُرى، مثل ذلك الذى كان لجلال الدين الرومى وراماكريشنا، والذى يستطيع أن يتصاعد من الظواهر إلى الجوهر مباشرة حيث التناغمات السرمدية.

ولا يتمالك المرء فى سياق هذا الجانب المخصوص من البرهان الغائى تجنب ملاحظة الكيفية التى غدا بها العالم الحديث فريدًا من نوعه بين الحضارات، وذلك باختلاقه عالمًا من القبح والتفاهة على أساس فكرته عن الحضارة اليونانية كى تصبحا طبيعة يومية تتلبّسان فيها بلا حياء بالجمال 'الأصيل' و'الحقيقى'، تصاحبهما وجاهة الطنطنات التى لا تتجاوز دائرة أحلام الترف واللهو، ومن هنا يأتى كل ما يتعلق بكلمات مثل 'الشاعرى poetic' و'بهجة المنظر picturesque' و'الرومانسى romantic' و'المغْرِب exotic'. وليس هناك ما هو صدفة، ومغزى تلك الظاهرة العجيبة أنها تمحو المقولات الطبيعية التى تبرهن على وجود الله جل جلاله، وتمحو فى الوقت ذاته قدرة الإنسان على الاستجابة لها. ويجوز فى إطار المرتبة نفسها من الأفكار أن نذكر التمايز الحاد الذى جعلوه فاصلاً بين الجانب الرومانسى للحضارة التراثية وجانبها 'الحقيقى' البائس. ولا يحلمن أحد بإنكار وجود ذلك البؤس، فمن المستحيل ألا يُوجد، ولكن قصر صفة 'الواقع reality' عليه وحده أمر شيطانى بلا مراء. فالشيطان يرى الخلق كما لو كان ينظر فى مرآة محطمة، ودائمًا ما يختزل الجوهرى الذى هو المحتوى الرمزى الإيجابى ويحوى صفة الجمال إلى مستوى التشوه العرضى، والإنسان فى نظر الشيطان هو الجسد الذى ينوء ببؤسه فى عالم دنس عبثى دون أن يكون وراء ذلك شىء البتة، ولن تغنى التناسبات ولا التعويضات فتيلا، فليس هناك معنى لشىء، وكل ما هنالك لعب للصدفة بلا معنى، ومن يصدق ذلك ويؤمن

به هو المعدود بين الأذكياء والشرفاء، وهذه الطريقة فى النظر إلى الأمور هى فى الطرف النقيض لنبل الروح الذى يفترضه البرهان الغائى، ومرة أخرى نرى كيف أن كل برهان يستلزم صفات ذاتية ليست ذات ندرة خاصة ولكنها طبيعية حسب معايير السماء.

***

ويبقى لدينا البرهان الذوقى أو الأسرارى على وجود الله جل وعلا، ونحن نُقرُّ مبدئيًا أنه لن يعنى شيئًا منطقيًا فى غياب المعرفة المذهبية بالنسبة لمن لم يتذوق تجربة التوحّد، ولكن ما من سبب يدعو إلى تزييفها لمجرد أنها غير قابلة للتواصل، وقد كان ذلك هو خطل كانط الذى أضفى اصطلاح 'السحر الأبيض theurgy' على الذوق المباشر للجوهر الربانى. وينتمى البرهان الأسرارى إلى مرتبة الجدل البرانى ويحمل معاييرها، فالإجماع الذى شهد به الأولياء والقديسون على ظهر البسيطة فى كل العصور هو معيار لكل ذى إيمان صحيح، ما لم نسلم بأن الجنس البشرى لا ذكاء فيه ولا كرامة له، وإذا لم يكن له هذه ولا تلك، وإذا لم تكن الحقيقة دائمًا فى متناوله فلا أمل له فى اكتشاف الحقيقة وهو على نقيضها in extremis. وتظل فرضية عبثية الدنيا والإنسان خارج مطالنا، فلو أن الإنسان الحديث على هذا القدر من الذكاء فإن الإنسان القديم لم يكن على ذلك القدر من الغباء، ويتضمن ذلك التأمل البسيط أكثر مما يبدو على ظاهِرِه للوهلة الأولى. وبناءً عليه، وقبل أن نقر بأن البرهان الأسرارى غير مقبول من ظاهره، يجب ألا ينسى المرء أن يسأل نفسه عن نوعية الناس الذين يطرحون هذا البرهان. وليس هناك معيار مشترك بين الجدارة

الفكرية والأخلاقية لأعظم المتأملين طرًّا وبين عبث أوهام المحدثين حتى لو اقتصرنا على ذلك فحسب، فلو تعيَّن علينا الاختيار بين مفكر موسوعى أو آخر وبين المسيح عليه السلام لاخترنا المسيح، وقد نختار حتى من هو أقل منه مقامًا ولكنا لن نخطئ فى اختيار جانب المسيح عليه السلام.

أما فيما يتعلق بالقضايا التى يطرحها البرهان الأسرارى ونقائضها التى يدفع بها منكرو ما فوق الطبيعى، والذين يُنكرون على الغير الحق فى طرح برهانهم على قدم المساواة دون أن يكون لديهم سبيل إلى عناصر يقينهم، نقول إن استحالة تعبير المتأملين عن معرفتهم ليست دليلاً بحال على انعدام تلك المعرفة تمامًا، كما تمحو الغفلة الروحية للعقلانى خطل إنكاره. وكما أشرنا من قبل إلى أن واقعة المجنون الذى لا يدرى بجنونه ليست دليلاً على عدم جنونه، وكما أن ذا العقل السليم لن يستطيع أن يُبرهن لمجنون على صحة عقله هو، وهذه الأمور تكاد ترقى إلى جنس الحقائق البدهية، ولكن معناها غالبًا ما يتوه عن الفلاسفة وغيرهم ممن هم أقل ادعاءً منهم كما يتوه عن المجانين.

ولقد تأكدت استحالة وجود برهان على صدق نبى أكبر من برهان أصالة وصدق الوحى الذى يتنزَّل عليه، وهذا يُبين الجهل بالمعيار الذى تحمله هبة النبوة ذاتها، وتكاد تتساوى عمليًا مع القول بأنه من المستحيل البرهنة على أى شىء كان، حيث يُمكن نقض كل القضايا بلاغيًا باللجوء إلى نوع أو آخر من السفسطة، والذين يدفعون بأنه ليس هناك ما يُسبغ يقينًا مطلقًا على رسول إلهى لا يُطالبون أنفسهم

بالبرهان على أنهم لا يحلمون فى يقظتهم، أو حين تكون مصالحهم فى خطر، ومن الواضح أن المرء يستطيع التسليم نظريًّا بعدم وجود ذلك البرهان ولكنه لا يستطيع إنكار القناعات التى لا يشك فيها الآخرون.

***

والعلم الحديث فى إنكاره عمليًّا ومبدئيًّا لكل ما هو أصولى حقًّا وما بنى على ذلك من رفضه 'الشيء الوحيد الذى نحتاج إليه'[٤٠] هو أشبه بهندسة مستوية لا وعى لديها بالأبعاد الأخرى للوجود، وتحوصل تمامًا فى حقيقتها أو وهمها حيث تُراكم كمًّا هائلاً من المعطيات فى حين تُلزِم نفسها بتخمينات أكثر تعقيدًا، انطلاقا من وهم أن الطبيعة سوف تخضعُ بأن تفصح عن كامل أسرارها، وسوف تسمح باختزال نفسها إلى معادلة رياضية من نوع أو آخر، وهذا العلم البروميثى يصطدم بمعضلات تكشف فساد فرضياته، وتبدو وكأنها تصدعات غير منظورة فى تلك المنظومة القائمة على العناء الردىء، ويجرى بلا هوادة سدُّ تلك التصدعات بفرضيات جديدة فى دائرة مفرغة لا رادَّ لها، وبكل المخاطر التى نعيها من ورائها، وبعض النظريات ومنها نظرية التطور يتحول عمليًّا إلى عقائد بفضل المنفعة منها إن لم يكن بفضل معقوليتها، وليست تلك المنفعة علمية فيمكن أن تكون فلسفية أو حتى سياسية أو فردية حسب الحال.

٤٠ يساند الإلحاد 'العلمى' بشكل غير مباشر فرضية الفضاء الفارغ empty space، ومن ثم الانقطاع discontinuity وهو أمر يستحيل تطبيقه باتساق على الدوام، فإنكار الفيض والاستمرارية بما فيها الإيقاع واللطف الربانى هو بمثابة إنكار مادة الوجود الكلية، وكل ما تعنى من التجانس والتعالى.

ولنؤكد مرة أخرى على أن نظرية التطور هى بديل لنظرية الفيض التراثية، وتقوم على إنكار العلاقة بين المحيط والمركز[٤١]، وهكذا يُنكُر وجود المركز وهو منبع الفيض ومصدر وجود أنصاف الأقطار التى ترشد وتشير إليه من المحيط، ثم تجرى محاولة وضع كل علاقة هيكلية على منحنى المحيط بدلاً من البداية من أسفل إلى أعلى بدءًا من المستوى الجسدانى ومرورًا بالنطاق الحيوى، وتصاعدًا نحو الحقائق التى تبدأ بما فوق الشكلانى وتنتهى بالمبادئ الأولى أو قبل الكونية، وتجلى فى ذلك بنية تخيلية متنامية تتقدم من المادة والحياة النباتية والحيوانية إلى الوعى الإنسانى، والذى يُعتبر بذاته عرضًا زائلاً. ويتخيل بعض المتهورين ممن يعتقدون أنهم مؤمنون أن إنسانًا فائقًا Superman من نوع ما سوف يحتل موقع الإنسان على الأرض، وسوف يُبرهن حينذاك على أن إنسانية المسيح عليه السلام أجدر بالاحتقار[٤٢]، وأن هناك 'عبقريًا' من نوع ما سوف يتخيل فى نهاية سلسلة 'التقدمين' شيئًا لن يخجل من تسميته 'الله'، وليس ذلك سوى مطلق زائف متلبس بتعالٍ زائف أيضًا، فالدائم جل شأنه هو الأول أزلاً والآخر أبدًا، وقد فاضت المخلوقات فى المدار الجسدانى بطريقة

٤١ ولا يجب أن تختلط هذه بالزندقة الحلولية، والتى لا سبيل فيها إلى الميتافيزيقية، والتى تختزل المبدأ إلى مستوى التجلى، أو الجوهر إلى مستوى المظاهر العارضة.

٤٢ فالله جل جلاله يتجلى بذاته مباشرة فقط فى حضور المطلق فى النسبى، وهو لذلك 'مطلق نسبيًا'، وتلك المطلقية النسبية هى بذاتها مبرر إمكانية وجود الإنسان العاقل homo sapiens، وقد يتمكن الإنسان من الاختفاء لو شاء له الله جل وعلا، ولكنه لا يستطيع تغيير نوعه إلى نوع آخر، والأفكار الأفلاطونية فى هذا الشأن هى إمكانيات محتملة وليست مجرد وجود ضبابى، وكل إمكانية هى ما هى، وهى ما يجب أن يكون.

متصلة ومتقطعة فى آن، تنبثق من المركز ومن أعلى ولا 'تتطور' من حيث صدورها عن المادة ومن أسفل، ولكن الخلائق جميعًا فى الوقت نفسه وبشكل يفوق منظور الإنسان 'يحتويها' الله جل جلاله وتصدر عنه، وكل تصورات العلاقة بين الله جل وعلا والإنسان ما هى إلا حوار فردى صادر عن النسبية.

إن البرهان الأسرارى هو دائمًا مشاركة فى الطبيعة العميقة للأمور، وهو بالتالى يستبعد ويفنِّد كل التكهنات التى من شأنها تزييف صورة الحق فى داخلنا ونقل الأفكار الربانية المعصومة إلى مستوى الصيرورة والتحولات. ويرغب الإنسان الحديث فى قهر الفضاء، إلا أن أقل درجات التأمل أو التعقل المُلهَم بالحقائق الميتافيزيقية يحملوننا إلى آماد تبدو منها كوكبة المسلسلة nebula of Andromeda مجرد حدث غير ذى بال.

***

وتسمح لنا تلك الاعتبارات بتأكيد بعض نقاط تلامسنا معها فيما سلف، فالعقلية البروميثية تؤمن بأنها بنت للصدفة تحرك كما يحلو لها فى فراغ، وقادرة على 'خلق ذاتها' فى إطار من الوجود الخالى من المعنى، وتبدو الحياة عبثية، ولكن ليس هناك من ينتبه لذلك العبث، وهذا حال نمطى لعبث الإيمان بالمظاهر فى عالم عبثى يظُنُّ أنه قادر على ملاحظة ذلك العبث. والإنسان الحديث جاهل حتى بما تكشف عنه أبسط قواعد الفقه، والتى تأتى ولا شك فى لغة الصور وحمية الانفعالات، إلا أن فيها الكفاية للوفاء بأغراضها، أى تأكيد ارتباطنا بالجوهر والوجود الأسمى والوعى والحياة التى ما نحن فيها سوى

صيغ عرضية عابرة، ولا تشعر تلك العقلية بالتالى بورطتها فى ملحمة صرحية ليس ذلك العالم الصلب منها إلا خيط عنكبوت واهٍ. والوجود غير المرئى والضمنى متشيئ وليس مجردًا، فهو ينام ويصحو ويتنفس، ويمكن أن يجعل من العوالم هباءً، ويصير الفضاء والزمن والإنسان دقائق من شظايا وجود وحركة تفلت من كل مقاييسنا، ومن كل ما يُمكن أن نتخيل. والجوهر الإلهى يتنصل من كل الخصائص المحدِّدَة للمادة، ومن كل ما يتعلق بالسيولة الحيوية، وتجانسها يعنى دفقًا متعاليًا تتجلى آثاره حقًّا فى الآفاق حولنا وفى أنفسنا، وليس الجسد هو الحياة ولا الحياة هى الذكاء، ولكنا لا نستطيع استيعاب وجودها بكفاءة وبمرجعية التصنيف الأرضى فحسب.

ومن الخطل إذن أن نعتقد أن أساس وجودنا هو المكان، وأن العوامل التى ستحكم مصير الإنسان منطوية فيه، لكن الحقيقة أن أساس وجودنا الذى هو خالد ومتحرك فى آن واحد فى 'فضاء فوقى supra-space' لا نستطيع تصوره سوى عن طريق قلب مُلهَم Heart-Intellect، وهو ما يتفجر عنه تلك الحالات من الوعى الكلى، والتى يتحدث إلينا الوحى بشأنها رمزيًّا. ويكمن الخطل فى الاعتقاد بأن الأسباب التى تحدد مصير الإنسان وتاريخه، أو تلك التى تحمله إلى مصيره، تنتمى لمرتبة المادة عندنا أو 'لقوانين الطبيعة'، ولكن الحق أن الكون المرئى بأكمله يرتكز على بركان خفى وفى عمق أنطولوجى أبعد يرتكز على محيط من السكينة لا شكل له، ويتخيل الناس أن هذه الأرض وتلك الجبال والأجساد لا يُمكن تدميرها سوى بقوى من

مستواها وبتركيزات من الطاقة تنتمى إلى عالمنا العضوى، وما لا يعرفونه هو أن هذا العالم الذى يبدو منيعًا فى زُخرُفِهِ يُمكن أن ينهار من الداخل ab intra فى لمحة، حيث تتراجع مادة الكون إلى الداخل بعملية تحول transmutation، وأن الفضاء بكامله سوف ينكمش إلى بالون فارغ من الهواء، وباختصار فإن التراخى وعدم المثابرة لا يُؤثران فحسب فى الأشياء التى فى حيز فضاء يُفترض ثباته بسذاجة، بل ويؤثران أيضًا فى الوجود ذاته وبكل مصنفاته. وتتكون طبيعتنا من مقدرتنا على الهرب إلى أبعد أعماقنا كى نصل إلى 'المركز الذى لا يتغير' من كونٍ أكبَرَ قد غدا أكثر تصلبًا وقسوة، ونتوحد بالخالد أبدا حيث كانت نشأتنا. وما يُثبت هذه الإمكانية هو قدرتنا على استيعاب الخلود الذى يَثْبُتُ بحقيقة الوحى، وهو فريدٌ فى نوعه ومتعددٌ فى تجلياته فى آن واحد.

***

ولو تكلمنا من الناحية المنطقية عن الصدمة التى يُعانيها البعض من تشاكل خصائص رب التوراة مع الإنسان والتى ترقى إلى الدهشة من وجود الإنسان بما هو، أى إن الحقيقة التى نسميها 'الله' تنزه وعلا تتخذ بالضرورة مظهرًا بشريًا خاصًا فى تماسها مع الكائن الإنسانى، ولا يصح أن تُفهَمَ تلك المظاهر بمعنى أنها إنسانية بطبيعتها[٤٣]، والعقل المُلهَم

٤٣ فلو أن المتون المقدسة تصف الخليقة ببساطة وتركيب ولغة صورية، وليس فى شكل تحليل علمى مسهب، فذلك لا يثبت خطأها، ولكنا لا نحتاج فى ذلك المستوى لأكثر مما تصف. وكل العلوم البروميثية والدنيوية حتى لو بدت متوازنة من حيث انضباط المعطيات هى فى الواقع ضارة فيما يتصل بآثارها الإنسانية. وهذا هو المغزى الحقيقى لمحاولة جاليليو التى كانت محاولة تحمل نبوءة الغرور euphoria العلمى، والآلات والقنبلة الذرية ونظريات الفلك

الكلى والوحى هما منبع معرفتنا بالله جل جلاله فى الوقت ذاته. والعقل المُلهَم يعرف كل شىء من حيث المبدأ، إذ إن كل المعرفة الممكنة مفطورة فى مادته، وتَعِدُ باليقين المطلق لأن معرفته 'وجود being' أو مشاركة فى وجود وليست مجرد 'رؤية seeing'. والواقع أن الإنسان باعتباره ابنًا للخطيئة قد فقد الاتصال بلبه فوق الشخصى، حتى لم يبق له شىء سوى ضوء ضئيل هو العقل الاستدلالى ووراءه الصيغة الجدلية غير المباشرة للذكاء، وهى تُشاكل بصيرة العقل المُلهَم فى حدود افتراضيتها وتشظيها. ولو ترك أحد طفلاً ليعيش بين الحيوانات فلن تزيد معرفته بالله جل جلاله عن معرفته باللغة، وهو أمر يُبرهن على أن الإنسان لا يستطيع الاعتماد فى كل شىء على موارده الذاتية، وهو ما يحدث فى الأحوال المعتادة على الأقل. والوحى هو الذى يُسبغ على الناس معرفة روحية فى مستويات متعددة، ويزجى للناس حقائق هم غافلون عنها، ويوقظ فيهم عقلاً مُلهَمًا ظل كامنًا حتى الآن. والحقائق الدامغة التى تتصل بالوجود وتشير إلى حقائق غير منظورة تحددنا وتحدد مصائرنا التى تنتظرنا بعد الموت، وليست مفروضة علينا من خارجنا بل تكمن فينا بوضوح الماس وبريقه المذهل لتُكَوِّنَ جانبًا من كياننا ذاته.

وقد انطبق الوحى والعقل المُلهَم عند الإنسان الأولانى، وكانت العوارض لا تزال ذات شفافية، فلم يكن هناك 'وجهة نظر' ولا 'منظور'، فى حين تعدد الوحى فى الأزمنة المتأخرة وهو ما نعبر

لا تهم فى ذاتها لولا ثمار الشجرة المحرمة التى تسمم الإنسان فى واقعه de facto.

عنه هندسيًا بأنصاف أقطار تصل بين نقاط المحيط والمركز، ويناظر منظور الإنسان الأولانى الدائرة بكاملها وكان المركز واحدًا فى كل أين، كما أن الجوانب التى تحدُّ عقل الإنسان فى التعبير بالأشكال أو الرموز لم تكن قد نجحت بعد فى اعتقال العقل الإنسانى، وصارت موجبًا للقول بتعدد الأشكال، وكل منها يُعبر عن الحقيقة الواحدة ذاتها باسم الذات فوق الأقنومية، فى حين يقتصر فى الوقت نفسه على تجلٍّ أو آخر من تجليات الأقنوم الربانى. وما يهم فى وجود تلك التجليات المتعددة هو أن نعرف أنها جميعًا تتحدث باطنيًّا بصيغة مطلقة، إذ إن المطلق هو الذى يتحدث فى باطنها، ولكنها تتزيا ظاهريًّا بلغات ذات أطياف عقلية خاصة وفى أنظمة عارضة مخصوصة غايتها الإنسان، والإنسان الذى تتحدث إليه بهذه الطريقة منبتٌّ بما هو عن الوحى الباطنى المباشر الذى هو 'طبيعى بشكل فائق الطبيعة'.

***

وهناك برهان من نوع مختلف تمامًا عما سبق من البراهين عن وجود الله جل شأنه وعالم الغيب، وهو نوع من البراهين التى تتجلى فى الظواهر، ألا وهو المعجزة. والمعجزة على خلاف ما يعتقد معظم الناس، ودون أن تخالف العقل بأى شكل كان، لا تحمل فى طياتها أمورًا ملموسة تبرهن على غاياتها، فاليقين الذى يحدث عندئذ لن يكون سوى على سبيل التقريب لأن أسباب المعجزة لا يُمكن التحقق منها[٤٤]، وهذا هو الاعتراض الذى يُدفع به غالبا لنقض الاعتقاد المقصود،

٤٤ وهناك بالفعل ظواهر سحرية تتبدى فى شكل معجزات، دون أن يكون لها صلة بأسبابها.

ذلك بالإضافة إلى الإنكار المعتاد لهذه الظاهرة بما هى. فما توجد المعجزة من أجله وما يحدث فى الواقع لا يعدو هتك حجاب، فهى تعمل كتدخل جراحى فى واقع مريض، وبعيدًا عن مجرد المطارحة المجردة فإنها تزيل العوائق بطريقة ملموسة، فالمعجزة تهدم حائطًا يفصل بين الوعى البرانى المجبول على الخطإ والوعى الجوانى المعصوم بعلم ربانى مبارك. فهى تخلص الروح من قوقعة الجهل 'بصدمة علاجية' ولكنها تصير لاشىء إذا اقتصرت على الإقناع بالظاهرة، لأنه والحال هكذا كما رأينا يُمكن للشكوك أن تعيث فيما يتصل بمستوى ومغزى الظاهرة المعجزة.

والظواهر المعجزة لا تملك إلا أن توجد من واقع أن المرء يُعاين ما هو فوق طبيعى من ناحية، وما هو طبيعى من ناحية أخرى، ثم إن ما فوق الطبيعى ليس مقابلاً ضدِّيًا للطبيعى، فهو بذاته طبيعى فى المستوى الكلى، فلو أن المبدأ الربانى متعالٍ بالنسبة إلى العالم وهو فى الوقت ذاته يُحيط به داخل مادته الفريدة فلا بد للمعجزات من أن تحدث، ولا بد للسماوى أن يخترق الأرضى بين حين وآخر، والمركز لا بد وأن يتجلَّى كبارق نور من المحيط. ولو اتخذنا مثالاً من عالم المادة فإن الذهب والماس لن يعجزا عن التجلى كمعجزة فى ركام المادة الخاملة، ومن الناحية الميتافيزيقية فإن المعجزة هى احتمال بما هى، فلا بد من تجليها على مشهد من الكون بأكمله.

ويعيدنا هذا إلى البرهان الغائى، فالتناسق أو الجمال، وسواء أكانا داخليين أم خارجيين، فيهما ما يُقنع بمجرد وجودهما وفيهما الخلاص

والنجاة، والجمال شأنه شأن المعجزة من حيث احتواؤه على تلك القدرة 'الخيميائية' فى التحرر عندما يرتبط بالحق وبالمقدس، وهذه القدرة من نصيب أولئك المدْعُوين لفهم هذه اللغة، والتى يمكن حقًّا وصدقًا أن توصف بالملائكية. وولى الله Avatara لا يُقنع الناس بحديثه وأعاجيبه فحسب، فهو يشع باليقين بالدرجة نفسها فى اتساق كيانه المنظور، وهو ما يُتيح لنا لمحة من شواطئ اللانهائى، ويحيى أعمق الأشواق ويهدهدها، ويتجلى ذلك التناسق فوق الإنسانى فى الفن الشعائرى، وفيه القدرة دون حاجة لبرهان على التماس مع مركز الروح وتخلل التكلسات التى تفصلها عن السماء وتجعل منها كيانًا غريبًا عنها.

الْبُرْهَانُ الْقَائِمُ عَلَى الْجَوْهَرِ

إن الله عز وجل هو وجودنا، ويترافق الخير والوجود منطقيًّا وأنطولوجيًّا[٤٥]، والتسليم للواجد سبحانه الذى لا تتطلب الأديان سواه هو اتساقنا مع الخير الكلى أو الخير ذاته. ولو كان فينا خير فذلك لأن وجودنا خيِّر، فإذا كانت مشاعرنا صادقة فلن تستطيع معارضة الخير الكلى، ولو حدث تعارض فذلك لضلال المشاعر.

إننا عرَضٌ accident لا جوهر substance، وليس فينا خير من مصدر سوى الجوهر الكلى، ولا تجاوز حريتنا الاتساق مع الجوهر الذى منه نشأنا والذى هو الحرية بذاتها. والوجود اتزان وعدالة كامنة خفية، أما نحن فحالات متنوعة من عدم الاتزان، وقطرة من المحيط لا تملك التمرد على المياه، فإذا لم يكن إحساسنا بالعدالة ضلالاً فهو من الله جل وعلا، ولا يملك ذكاؤنا آنئذٍ إلا أن يكون الذكاء ذاته.

وهناك سلوكان محتملان أمامنا، فإما أن نتمرد على المعيار الطبيعى باسم خصوصيتنا أو انحرافنا، وإما أن نتسق معه ونعيد إدماج أنفسنا مع الاتزان الكلى. وانحرافنا بيِّن بذاته حيث إننا نواجه تبعات قصورنا الوجودى ونقصنا الفردانى فى تجربة وجودنا فى منفانا الأرضى، والتمرد على وجودنا هو تمرد على ذواتنا.

ويعبر كل مشرب روحى عن العلاقة بين الجوهر والعرض وبين

٤٥ والله جل جلاله أكثر من ذلك بما لا يقاس، ولكنا نتناول هنا وجه الله المتجه إلى العالم والإنسان.

الخلق والحساب وبين المصير إلى الجنة أو الجحيم، وفى النهاية تأتى الساعة. وفى كل تلك 'الأحوال' و'الأحداث' التى تجرى على الجرم الأصغر أو الجرم الأكبر تجليات للعلاقة التى تصل الجوهر بالعرض وتفصله فى آن. ولكى نفهم ما هو الجوهر وما هى العلاقة بين الجوهر والعرض، ولكى نفقه أن كل شيء فردانى يُشارك فى كليهما فى حين لا يتجاوز وجوده العارض فى علاقته بالجوهر الأسمى، علينا أن نفهم ما هو الدين وما هى الميتافيزيقا.

وعندما نتحدث عن 'الجوهر' فإننا نحاول تصوير الهوة التى تفصل بين الله عز وجل وهو جوهر مُطلق قائم بذاته وبين ما يُوجد بشكل ثانوى فحسب، والذى تكمن أسباب وجوده العميقة فى رحاب حقيقة أعظم وأسمى. واصطلاح Substance بمعنى الجوهر القابل مستخدم هنا تفضيلاً عن Essence بمعنى الجوهر الفاعل حتى يسمح باستيعاب نوع من الاتصالية بين الجوهر والعرض، ويمكن أن يتشاكل مع مثال المياه بعمومها وقطرات الماء بخصوصيتها، والعلاقة بين الجوهر Essence وبين الصورة form تتشاكل مع مثال النواة والثمرة، أو النار وما تأكل من حطب، فـ'براهما' ليس من هذا العالم[٤٦]. والجوهر القابل يُضاهى مركز لولب فى حين أن الجوهر الفاعل يُضاهى مركز دوائر متراكزة، ويمكن أيضًا أن نقول إن فكرة الجوهر القابل هى أقرب إلى فكرة اللانهائى فى حين أن الجوهر الفاعل هى أقرب

٤٦ براهما متميز تمامًا عن العالم، حيث لا تنسحب عليه أىٌّ من الصفات المَحدِّدَة التى تنتمى إلى العالم، والذى يصير التجلى الكلى للعالم بأكمله هباءً إلى جانب لانهائيته.

إلى فكرة المطلق، وأخيرًا فإن الجوهر القابل له وجه أنثوى، فى حين أن الجوهر الفاعل له وجه ذكورى.

ولن يرى بعض الناس فى البرهان القائم على الجوهر الفاعل سوى وجه الحلول pantheism وذلك لجهلهم بالتواصل الأنطولوجى الذى يصل بين الموجود الأسمى والموجودات، وهى ليست تواصلاً ماديًّا من أى وجه كان، ولا تجبُّ العلاقة بين التعالى والمفارقة بل تعنى تأكيدها بالفعل. إن الكون يحمل سمتًا ربانيًّا، وذلك لسبب بسيط هو أنه بفضل معجزة الوجود لم يعد ذلك الموجود لاشىء. فلو نظرنا إلى ذلك كنوع من الحلول فنحن مضطرون إلى القول بأن الحلول لم يكن دون بعض الفائدة حين يُنظر إليه من منظور خاص ألا وهو التجانس الميتافيزيقى أو تحاشد ما ليس 'لاشىء' أو ما ليس 'لا واقع' أو ما ليس 'لااستحالة'. فيمكن القول بأن ما ليس لاشىء فهو الله جل وعلا، لا فى خصائصه الحسنى ولكن فى جوهره الأنطولوجى.

***

وترى البوذية الجوهر لا باعتباره الرب المبدع للعوارض الكونية ولكن باعتباره اللاتجلى أو اللاوجود فى علاقته بالعالم المتجسد، أو 'كفراغ' فى علاقته بعالم الكثرة والوهم الدنيوى، ولهذا لم يتوجَّب على تلك الحضارة الوصول إلى فكرة 'الله' ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ لأن ذلك سوف يعنى من وجهة النظر المقصودة تدخل شىء من الفيض الكونى فى اللاوجود، أو بتعبير آخر سوف يعنى انعكاس شىء من التجلى فى الحقيقة المبدئية، ولكن حيث إن التجليات بالنسبة إلى اللاوجود اللانهائى ما هى إلا لاشىء حيث لا تتصف عناصرها بالصلابة ولا

الدوام فتتبدى بدورها ’كفراغ‘ أو جوهر قابل Substance أو واقع Reality، والنظر من هذه الوجهة يجعلها حقًّا كثرة ليس بالطبع بالمعنى المكانى أو أى نوع من المادة ولكن بفضل هويتها التى تصيبها التصدعات الدنيوية.

ولكن من وجهة نظر معاكسة تمامًا فإن الواقع قد تشخص وأنه أحيانًا يفعل ذلك بإصرار ينجح فى إخفاء طبيعة جوهره Substance ويعرِّض تعاليه للمخاطر فى الآن ذاته، إلا أنه يبقى من الصحيح أن الجوهر ذاته هو ما يتجلى فى ذلك الجانب، وذلك بالقدر الذى يتسع به الوعاء الإنسانى، حتى إن المطارحة حول قيمة مفهوم تراثى أو آخر تصبح بلا ثمار خاصة وأن الجوَّانية قد أعادت تأسيس الإجماع. فإذا كان لدى الموحدين أفكارٌ جوَّانية تكافئ ’اللاوجود‘ البوذى فإن البوذيين من ناحيتهم لديهم أفكار تكافئ صورة الرب فى التوراة والقرآن، وأميتابها بوذا خير مثال على ذلك، والذى هو إنسان حق من ناحية ورب حق من ناحية أخرى.

ولو أضفينا رمز الماء على الجوهر القابل Substance فيمكن للبوذيين القول بأنه حال ’اللاتموج‘ أو ’اللاتشكل‘ وهكذا يُحافظون على طبيعة المياه الخالدة، أما عند الموحدين الساميين وعند الآريين أيضًا فالجوهر هو السبب الكافى للتموج والرذاذ، وليس هناك فى تلك العوارض ما لم ينشأ من عنصر الماء الذى تتجلى به كل احتمالات الخلق[٤٧]، وعلى

٤٧ ومن هنا جاء استخدام الماء فى شعيرة التطهر، وهى التى تعيد الإنسان إلى الجوهر بطريقة فعالة وافتراضية فى آن واحد وذلك حسب منظوره.

كلٍّ فالبوذيون ينظرون نظرة ميتافيزيقية إلى تلك العلاقة بين الجوهر والعرض حين يُؤكدون أن سمسارا Samsāra ونيرفانا Nirvāna هما أمر واحد.

***

ولا يمكن تفسير قانون كارما Karma أو العدالة الكامنة فى الفعل ورد الفعل إلا بموجب عودة العرضى إلى الجوهر، وهى عودة لازمة عقلاً بفضل طبيعة ما هو عارض ومن قبله طبيعة الجوهر القابل Substance، وحقيقة أننا عَرَضٌ حيث إننا نوجد دون أن نكون مطلقين تفسر المواجهة مع الحق Truth أو الإله المتعالى جل جلاله، و'الشر' هو ما يحول بين العارض القائم على غيره وبين القوّام بذاته، والحساب هو اللقاء الذى لا مهرب منه مع الموجود أبدًا، أى مع معيارنا أو مثالنا الأولانى. وتفسر علاقة الجوهر بالعرض هذه معنى الميل التعبدى، مثل العبادات والطاعة والتقوى وحب الله عز وجل، وإذا كنا نتعبد لله جل جلاله لنتسق مع الموجود أبدًا فلا بد أن نعى عَرَضِيتنا وطبيعة الجوهر الذى تعتمد عليه، وعقلنا مفطور لهذا الوعى وبدونه لا يكون العقل شيئا، وأن 'يثور' المرء بتعبير العقلية الشيطانية هو أن يتجه إلى عكس ما تقودنا إليه طبيعتنا الأعمق، وبالتالى إلى عكس طبيعة الحقيقة المطلقة. ولا يُمكن أن نثور بشكل معقول إلا على أنفسنا أو على تمردنا وكنودنا.

أما عن عرض الحياة على الأرض، فإن الجوهر القابل يتمثل نسبيًا أو كليًا بموجب ما قَدَّرَه الغيب، فالخلود فى الجنة أو النار هو حالة محددة بالقياس إلى غموض الحياة الدنيا، ولا نستطيع تخيل أبعادها الكاملة،

والأمر الضرورى هو ألا نغض الطرف عن أن النسبى، وحتى ما هو أكثر منه عرضية أى الصورى، دائمًا ما يخضع لمحددات تكون علامة على 'نقص المطلقية' فيه، فإذا كان فى الجنة والنار بالنسبة إلينا شىء من اللاتناهى فى مفهوم الخلود فذلك لأننا لا نستطيع تخيل حدودهما، ثم إنه من غير اللازم أن نشغل أنفسنا بها حيث إن السبب الكافى فى علم الأخرويات السامىّ eschatology هو التعارض فى وعينا بين العابر والمحتوم، وبين الفعل والهوية، بين المظهر المتغير وطبيعة الأمور المنزهة، ويبدو لقرائحنا الضالة أن السماء تعارض المحتوم والمعصوم أيًّا ما كانت الإمكانيات الكامنة فى ذلك البعد[٤٨].

وبالإشارة إلى فكرة الغيب the beyond، فقد قيل إن الزمان والمكان وباقى الأحوال من شكل وعدد ومادة تنتمى إلى الوجود المتجسد فحسب، ولا تنطبق على ما خرج عن حدود الحياة الأرضية. والحق أن هذا الرأى لا يخلو من الصحة، فلا ريب أن الصيغ تختلف بين مرتبة وجود وأخرى، إلا أن التصنيفات الأرضية ليست وليدة الصدفة، ولا تملك إلا أن تكون رموزًا لمبادئ الكون الكلية، وحيث إن كل ما فى الكون منظورًا وغير منظور يحتاج إلى 'القبض' و'البسط' معا فى الوقت نفسه، فهناك نوع من المكان ونوع من الزمان فى كل متى وكل أين، وما يختلف هو الصيغة فحسب، وربما اختلفت معها طبيعة

٤٨ ويمكن أن نقول من منظور المعتقدين بهجرة الأرواح إن النسبى بشكل وهمى يضع نفسه نقيضا للمطلق، وأحوال ما بعد الحياة أيضًا تنتمى إلى النسبية طالما كانت الصيغة الشخصية موضع نظر، فالغيب يُشكِّل جزءا من الشهادة والعصمة تنتمى إلى المبدإ فحسب، وكل ما غير ذلك يدور حول المحور الربانى.

التنوع بمعنى إمكان استيعاب حال مكانى أو زمانى يحتل موقعًا مختلفًا فى البنية عما كان عليه فى الأرض، وهكذا تكون أحوال الوجود دائمًا فى اتساق مع الطبيعة الكامنة للقبض والبسط، وأيضًا مع السكون والحركة، والواقع أن الأخيرين منطبعان على الأوَّلَين.

وسيكون المختارون جوانب من الجوهر وهم بذلك أعراض بدرجة ما، فى حين أن الملعونين على عكس ذلك سوف يكونون تبلورات للعرض، والتبلور يعنى الصيرورة إلى نوع ما من المادة الجامدة، فهم مخلوقات رفضت أن تكون ذاتها، وبكلمات أخرى يُقال إن الجنة والجحيم 'خالدان'، ولو صرفنا النظر عن الغرض الوعظى وراء هذا التعبير فإن الجوهر القابل سيقوم بدوره وينجينا حتى لو تزيا بالعرضية، فالعرض يُصيبنا باللعنة لأن الفرصة حينما تتاح له ينتزع لذاته صفة الجوهر أو صفة المادة الأولى materia prima، أو صفة أن يكون غاية ذاته. أما الجوهر فيعنى الدوام كما تعنى المادة المطلقة الأبدية، والعناصر لا تفنى حتى على المستوى الجسدانى، وتعيش كل صيغها وتواليفها بحسب خصائصها، والمسألة هى أن نعرف ما إذا كانت الخطيئة عارضا يختلف عن طبيعة الجوهر الشخصى، والذى تتكون منه النفس ego، أم كانت على العكس من ذلك تجليًا لذلك الجوهر. ولكن من وجهة نظر أخرى فإن الخطيئة باعتبارها فعلاً معاكسًا للاتساق الكلى وطبيعة الأمور العميقة تعمل على تحويل جوهرنا لأنها تحبسنا وتتخللنا وتجعلنا نصير ما هى، وهكذا تمتصنا فى مادتها الضالة، وهنا تكمن خطورتها، ولذلك توصف بأنها 'مهلكة' بقدر سيطرتها،

أما الآثام الصغيرة فيكمن خطرها فى أنها إما أن تمهد الطريق للهبوط إلى درك الخطايا المهلكة، أو تصبح خطيئة مهلكة بدوامها وبالتالى بجوهريتها، فحتى الأخطاء الصغيرة تصبح خطايا مهلكة حين تصبح هى ذواتنا بحكم العادة.

إن كبائر الإثم أو الخطيئة الجوهرية هى عبث العرضى حين يميل إلى أن يكون جوهرا نقيًّا، ذلك الجوهر الذى تصدر عنه كل 'الجواهر العرضية'، ويكمن الخطأ الذى يُستقى منه كل الأخطاء فى خلط الجوهرية بالعرضية لصالح الأخيرة، أى اختزال الوجود إلى أشياء وبالتالى إنكار الوجود، والذى يبدو فى هذه الحالة 'تجريدًا' ما لم يرتبط بأشياء موجودة ويُعرَف بدلالتها، وهو أمر أسوأ من مجرد سوء استخدام اللغة، ويكاد يرقى إلى إنكار المبدإ أو التعالى أو الرب. وهذا الخطأ أو الخطيئة كامن فى طبيعتنا الساقطة وفى النفس التواقة إلى الغلبة، وهى التى تُشكِّل ذلك 'الخطأ النظرى'، وذلك هو السبب الذى يجعلنا لا نحبها حين نعرفها على الحقيقة. وحتى لو كنا واعين بصفات تبدو خاصة بنا فلسنا بقادرين على قياس أنفسنا بالمطلق. وأيًّا كانت قيمتنا فهى دائمًا لا شىء قياسًا إلى الربوبية، ونحن إذن نضيع وقتنا فى إطلاق حركة لاشىء إلى لاشىء. والأمر الوحيد الذى فيه معنى لنا هو الوعى المُخلص بالمطلق أو ما يعنى الشىء نفسه باللغة الطبيعية وهو حب الله جل جلاله.

لقد بنى الناس حولهم عالمًا يغصُّ بالمظاهر المصطنعة، وتتراءى فى هيكله المشَوه كافة خطاياهم وسوء أعمالهم، وتتزيا بالوقائع والأمجاد

الوهمية، وقد بُنى ذلك العالم الوقائعى بحيث يبدو الشر فيه خيرًا ويبدو الخير فيه شرا. ويسمى الناس هذا العالم 'واقعًا reality' وهو ما هو من البهرجة والمرايا المتكسرة، وعلى الناس أن يُلقوا بالمسئولية على ذلك الصنم أو تلك الضحية كلما شعروا بالحاجة إلى ذلك، وإذا آن لذلك الواقع أن يتخلخل أسرعوا إلى ادعاء أن الله قد صنع العالم صنعًا رديئًا، وأن العالم هو الله أو ما سوف يكونه 'لو أنه وجد' تنزه وتعالى، وهكذا دواليك. وحين يجىء ذكر الإيمان أو الطاعة وهو أمر مفهوم تمامًا دون أية انفعالية فى ضوء علاقة الجوهر بالعرض احتج الناس بأنهم ليسوا أطفالاً غير مسئولين عن أعمالهم، وأنهم يعلمون ما هو حقيقى وما ليس كذلك، ولكن حين تُذكر حدود الرب يُسارعون إلى القول بأن الله لا يُمكن أن يعاقبهم لأنه خلقهم بما هم عليه. والإنسان ملزم باتخاذ منطلق، فإما أننا غير مسئولين ونكون فى هذه الحالة أبرياء أساسًا وعلينا قبول النتائج كما يقبلها الأطفال، أو أن نحتكم على مسئولية سيادية وحرية، ولكن لا داعى لادعاء الهرب من كل 'رد فعل' عنيف تكمن أسبابه فى حدود مسئوليتنا فى 'الفعل'.

***

والمسألة برمتها هى أن نعرف ما إذا كان الإنسان يحتكم على وعى 'قبل منطقى' بالجوهر أم أنه رهين العوارض فحسب؟ وفى الحالة الأولى يتشكل ذكاؤه للعرفان، ولن تمسك بتلابيبه أصناف الجدل ولا التصاوير التى يقتصر وجودها على العالم العرَضى. ويبدأ الوجود فى ذهن الإنسان العادى بإنسان حل على الأرض حيث المكان والأشياء، وحيث هناك 'أنا' و'الآخر'، وحيث أريد هذا والآخر

يُريد ذاك، وهناك خير وشر وثواب وعقاب، وفوق كل ذلك هناك الله جل وعلا ومشيئته التى لا راد لها، أما بالنسبة لمن ولد متأملاً فكل شىء يبدأ من الحق الأسمى الذى يُستَشْعَر كوجود كلى حاضر، ويرى فيه وبه جل وعلا كل ما فى الكون، وبدونه لا تعدو الدنيا كابوسًا غير مفهوم. فالحق يأتى أولاً، أو هو طبيعة الأشياء ثم تأتى درجات الوعى التى تستقبله، فالإنسان وعى قبل أن يكون أى شىء آخر وينعكس عليه الحق ذاته ويتجلى حوله الحقيقى والواقعى فى دورة لا تنتهى من التبلورات والتحولات، وتشكل الظواهر والأحداث عند المتأمل أحوالاً مبتسرة ساذجة لا معنى فيها ولا قيام لها إلا فى نور الحق.

ومن اللازم أن نميز فى الكائن الإنسانى ميله بين الباطن والظاهر، فحين يتجه إلى الظاهر يعيش فى عالم الأحداث والعوارض، وعندما يتجه إلى الباطن يعيش على الجوهر. والحياة الروحية توقظ الإنسان من الداخل وتثبّته على المحور الجوهرى، حتى يرتقى تدريجيًّا، أو حتى دفعة واحدة حسب أحواله، كما أنها تقيم توازنًا بين الباطن والظاهر بتعريف الظاهر بالاتساق مع الباطن، وهنا نجد قطبين للجذب، فالأول هو وجوب النظر فيما وراء حواجز الجليد التى يحملها الإنسان فى ذاته والتى تدل عليها اللامبالاة بالسماء فى أغلب الأحوال لاكتشاف القطب الداخلى الذى يجذبه نحو الجوهر، ثم إن ذلك القطب المتحرر يعمل على جذب الروح، وعلى المرء أن يعرف كيف يتعلق به، وبمجرد وقوع ذلك التعلق يتحول القطب الخارجى

بفضل القطب الداخلى، وبفضل ما أسميناه فى مناسبات عدة باسم 'الشفافية الميتافيزيقية للظواهر'، وتكتشف الروح عندئذ أن كل شيء فى ذاتها، وكل شيء جوهر.

وتتجلى العلاقة بين الجوهر والعرض على النطاق الفكرى بشكل واضح، فهناك فكر غير متوازن ومناقض للوجود، كما أن هناك فكرًا متزنًا يتسق مع الجوهر الأنطولوجى الذى نشأ منه، وهناك الصمت التأملى الذى يفوق الفكر بما هو سواء أكان خيرًا أم شرًّا، فالسؤال الحقيقى ليس عن كوننا خيِّرين أم أشرارًا، ولكن هل سنكون أم لا نكون أمام وجه الأحد الموجود جل جلاله.

وإذا كانت أسمى وظيفة لملكة العقل mental faculty هى نقل جوانب الجوهر التى تفوق الحصر إلى مستوى العوارض من ناحية، ومن الناحية الأخرى يلم شعثه ويطفئ ذاته فى التأمل الصامت، فينطبق الأمر نفسه على صيغة الظهور التى تمثل لها الرمزية وبالتالى الفنون الشعائرية. والوظيفة الجوهرية للفن الشعائرى بغض النظر عن دوره الوعظى البسيط هى نقل الجوهر وهو واحد ذو تجليات لا تحصى، وإرجاع عالم العرضى والحادث إلى الجوهر مرة أخرى. ويجوز القول أيضًا بأن الفن الشعائرى يُجسد الموجود سبحانه فى عالم الوجود، وهو عالم الفعل والصيرورة، أو يُجسد المطلق فى عالم الصور المتناهى، وهو بذلك يُوحى باستمرارية تصل الواحد بالآخر، وهو طريق يبدأ من المظاهر والأحداث وينطلق نحو الجوهر أو إلى تردداته وأصدائه السماوية.

ويفصح جمال الطبيعة والفن وجمال الفضائل عن أن الجوهر خيِّر أصوليًّا وأنه يتفق مع الخير الأسمى، أما الشر فهو ذلك الواقع الحرمانى الدائم التشظى، والذى لا يصل أبدا إلى اكتمال ولا تكامل فما هو إلا كم مهمل من مجمل الظواهر، ولا يُمكن أن يتجاوز رقيقة من الجليد تطفو على محيط الكرم والجمال.

وتكمن مشكلة الإنسان فى أنه عرضى وجوهرى معا، ويحتاج إلى معرفة هل هو أحدهما أم الآخر، وكيف يتأتى له أن ينتبه إلى تلك الطبيعة المزدوجة.

تنص تعاليم اللاهوت السامى على أن الله عز وجل خلق العالم من عدم، ويرى اللاهوتيون أنه إذا كان الله قد خلق العالم من مادة موجودة سلفًا فإن تلك المادة لا بد وأن تكون مخلوقة أو ربانية، فالخلق ليس هو الله سبحانه ولا يُمكن أن ينبثق عنه، فهناك هوة لا راتق لها بين الله والعالم، فلا يُمكن لأحدهما أن يكون الآخر، فمبلغ الاختلاف لا ينقضى ودرجة الكمال لا تُبْلَغ.

ولم ينبع ذلك الطرح الفكرى من مفهوم غير متحيز لطبيعة الأمور، بل نبع من الرغبة فى الحفاظ على فكرة بسيطة لا تتغير عن الله سبحانه، فى حين وُضِعت العقليات التى تميل إلى الفعل أكثر من التأمل فى الاعتبار، والغرض إذن ليس طرح بيان ميتافيزيقى يشغل الإرادة، بل طرح مفتاح لفكرة مقصودة بحيث تجتذب أرواحًا اعتادت على الرغبة والفعل أكثر من اعتيادها على المعرفة والتأمل، والقصور الميتافيزيقى هنا ناتج عن إضفاء الأولوية على ما يُؤثر فى هداية الأرواح البسيطة ونجاتها، وإذا كانت الأمور على هذه الشاكلة فمن شأن المرء أن يعتقد أن الفكر الدينى السامى هو فكر دينامى يتسم بمبالغات أخلاقية مفروضة بقوة الظروف، وليس فكرًا سكونيًّا على غرار الحكمة اليونانية أو الهندوسية.

ومن وجهة نظر الحكمة الهندوسية فإن فكرة الفيض الربانى فى مقابلة فكرة الخلق من عدم لا تتضمن تعاليًا ولا دوامًا لله عز وجل، فهناك

انقطاع واتصال فى الوقت ذاته بين العالم والله سبحانه، وذلك حسب صيغة مفهومنا عن الكون، وما إذا كان قائمًا فى صيغة منظومة من الدوائر المتراكزة، أم فى صيغة منظومة من أنصاف الأقطار التى تمتد من المركز إلى المحيط، فالمنظومة الأولى التى تتدرج من المخلوق على المحيط إلى اللامخلوق فى المركز لا تتضمن معيارًا مشتركًا بين الحادث والمطلق، فى حين أن وجهة نظر المنظومة الثانية التى تتدرج من المبدإ إلى تجلياته فيما حوله ليس فيها إلا حقيقة واحدة، تتضمن كل شىء سوى ما ليس شيئا، ذلك أنه لا يمت إلى الحقيقة بسبب، فالعالم فى منظورها إما مشتق من عدم وهو غير الله عز وجل، أو أنه تجلٍّ 'حر بالضرورة' للربانية أو لا نهائيتها، فالحرية والضرورة معًا هما من أوجه الكمال الربانى.

أما فيما يتصل بالخلاف حول سمو صيغة الخلق عما يُسمى صيغة الفيض أو وحدة الوجود بموجب أنها توراتية وإنجيلية فذلك لأن المذهب الأفلاطونى لا يُمكن أن يكون أكثر صحة من التوراة أو من المسيح عليه السلام، ومن شأن هذا التناول أن يتجاهل الأسس الحقيقية للخلاف، فأولاً إن ما يُسمى صوابًا أو خطأً 'بالفيضية' ليس من اختراع أفلاطون[٤٩] بل نجد له أساسًا فى كثير من المتون المقدسة، وثانيًا فرغم أن المسيح عليه السلام كان إلى جانب نظرية الخلق من الناحية التراثية إلا أنه لم يُعلِّمها صراحة ولم يُعارض النظرية المناقضة

٤٩ وهو خطأ لو أن المرء فهم الفيض بالمفهوم الطبيعى، وصواب لو سلم المرء بأن الفيض سببى بحت، وهو فى الوقت ذاته يتضمن قدرًا من الوجود نظرًا لأن الواقع موجود.

لها، فرسالة المسيح عليه السلام شأنها شأن التوراة لم تكن من قبيل العلوم الميتافيزيقية بل رسالة للخلاص قبل أى شىء آخر، ولكنها تتضمن كلية الميتافيزيقا بشكل غير مباشر وفى إهاب رمزية مناسبة، والتعارض بين التوراة الربانية والفلسفة الإنسانية أو بين المسيح عليه السلام وبين أفلاطون لا شأن له بحقائق الميتافيزيقا المطروحة، فأن يذهب المنظور الأفلاطونى إلى أبعد مما يذهب إليه المنظور التوراتى أمر لا يُضير التوراة بشىء، فهى تُعَلِّم ما يُفيد وما لا يُستغنى عنه من وجهة نظر أخلاقية أو روحية لقطاع مخصوص من الإنسانية، كما أنه أمر لا يُضفى أى تميز على الأفلاطونيين، فقد يكونون مجرد مفكرين وقد يكونون من الأولياء، وذلك بمقدار ما استطاعوا استيعابه ثم تحقيقه من الحقيقة التى يدفعون بها.

ومن البدهى عند الأفلاطونيين أن العالم هو التجلى الضرورى لله سبحانه، ولا يصح أن يكون له أصل، فإذا كان الساميون الموحدون يعتقدون فى الخلق من عدم وفى الزمن، فليس ذلك نتيجة اعتقادهم بأن لهم الحق فى قبول أطروحة 'فوق منطقية' وعبثية على المستوى الإنسانى، ولكن لأنهم يعتقدون أن نظرية الخلق من عدم تبدو النظرية الوحيدة المعقولة وهى بالتالى أكثر النظريات قابلية للطرح المنطقى، وهو الأمر الذى يُثبت من طرق الجدل اللاهوتى، وينطلق الساميون من مبدإ أن الله سبحانه خلق العالم من عدم، ويجادلون إجمالاً بأن الله سبحانه هو الموجود وحده، فالعالم لا يستطيع أن يُشاركه الوجود، وبناء عليه فلا بد أن يكون هناك زمان فى الأزل

لم يكن العالم موجودًا فيه، والله عز وجل فحسب هو الذى يستطيع أن يجعل له وجودًا. ولا يتطلب المستوى الدينى فيما يخص علم الكون سوى الحد الأدنى الذى يُفيد الخلاص، فتصبح فكرة الخلق كافية تمامًا وتصبح الاعتبارات المنطقية التى تساندها معقولة فى حدود الإطار الذى حددوه لأنفسهم، فقد قدموا على الأقل مفتاحًا للحقيقة يسمح بفهم أكمل لطبيعة الله عز وجل كما شاء أن يُجليها فى أديان التوحيد.

وقد لجأنا أكثر من مرة لذكر المقولة الزائفة «لو أن الله خلق العالم استجابة لضرورة ذاتية كما يدعى الأفلاطونيون فذلك يعنى أنه ليس حرا»، وهو أمر مستحيل، ففعل الخلق لا بد وأن يكون من قبيل الكرم، وإلا صار القول بوحدانيته أو بتثليثه أو بكلية قدرته أو بكرمه يعنى أنه مضطر لذلك، وأن طبيعته نتجت عن قيود على حريته، فهناك دائمًا عجز فى قدرتنا على استيعاب الحقائق المتناقضة فى تجاور، وفهم أن الحرية هى انعدام المحددات فى حين أنها من مقومات الكمال، وأن الجوهرية بمعنى غياب التعسف أمر آخر.

ولو طرحنا فى مقابل المنظور الفيثاغورى الأفلاطونى فكرة المطلق التثليثى فسوف يكون خلوًا من درجات الواقعية التى يُمكن أن تفسر القطبية الأقنومية كمطلق يخلق دون ضرورة ميتافيزيقية، ثم إنه يعمل دون دافع أو سبب، وإذا طُلِب منا فى الوقت ذاته قبول لا منطقية مقدسة باسم 'فوق طبيعية مسيحية' مخصوصة فسيحين الوقت لشرح ما هو المنطق وما هو الفكر الإنسانى، فلو أن ذكاءنا فى بنيته غريب عن الحقيقة الإلهية أو حتى مناقض لها، فماذا يكون؟ ولماذا منحنا الله

إياه؟ أو لنعبر عن ذلك بطريقة أخرى، فأى رسالة سماوية تلك التى تعارض قوانين الذكاء التى تتوجه إليها بالضرورة؟ وماذا تعنى مقولة «إن الله خلق الإنسان على صورته؟»[50] وأى دافع يستطيع أن يحثنا على قبول رسالة مناقضة لا لماديتنا الأرضية ولا لنزواتنا فحسب، بل لجوهر أرواحنا ذاتها؟ 'فحكمة الجسد' التى تحدث عنها القديس بولس لا تضم كل أشكال الميتافيزيقا التى لا علم لها بالأناجيل، ولا هى بالمنطق بما هو منطق، فبولس الرسول كان منطقيًّا، وما تفصح عنه مقولاته ليس سوى الجدل الفكرانى الذى يسعى به الدنيويون لإقامة نزواتهم وكبريائهم من قبيل السفسطة والأبيقورية، وقد اتخذت فى أيامنا هذه شكل الفلسفة الحالية للعالم، فحكمة الجسد فلسفة اعتباطية لا تهدينا إلى باطننا، وليس بها باب واحد يفتح على التحقق الروحى، وهى فلسفة باطلة خبيثة، على شاكلة فلسفة 'الفن للفن' التى لا تلزم المرء بأى شىء كان للسبب ذاته.

إن انعدام فهم اللاهوتيين لنظرية الفيض الأفلاطونية والشرقية راجع إلى واقعة أن التوحيد يضع فكرة النسبية الربانية أو مايا بين

[50] جاء فى سفر التكوين « (٢٧) فخلق الله الانسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكرا وأنثى خلقهم»، وتبعا لأحد آباء الكنيسة فإن الجنس لم يخلق على صورة الله، ولكن السمات التى يشترك فيها الجنسان هى التى تشبهه، وذلك لسبب بسيط هو أن الله ليس رجلاً ولا امرأة، وهذا الاستنباط خطأ، فمن الثابت أن الله بذاته ليس مثنى، ولكنه بالضرورة يحتوى على الازدواجية الأساسية فى وحدانيته، كما يحتوى على التثليث وحتى التربيع، فكيف يمكن للمرء أن يرفض الاعتراف بأن المثال الأصلى للعذراء المقدسة كامن فى وحدانية الله، وليس فيما يتعلق بإنسانيتها فحسب، ولكن بأنوثتها أيضًا؟

قوسين[٥١]، وهى لازمة على المستوى الميتافيزيقى، أو هو الجهل الذى يحبط فهم حقيقة أنه ليس هناك اختلاف بين 'المطلق مطلقًا' وهو الهوية التى وراء الوجود، و'المطلق نسبيًا' وهو الموجود المبدع الخالق، وأن هذا التمايز أمر حتمى، ومايا الربانية إذن أو النسبية هى النتيجة الضرورية للانهائية المبدإ، فلأن الله عز وجل لانهائى فهو يخلق ذلك البعد النسبي كي يتجلى العالم، ونضيف إلى ذلك حيث إن الدنيا تجليات وليست مبدأً، والتى كانت فى أول الأمر حتمية ثم صارت حدودًا وظواهر تفرز فى تجلياتها تلك الصيغة الخاصة التى تسمى 'الشر'، والشر لا يكمن فى كائنات حية شريرة ولا فى مقومات وجودها ولا فى ملكات حواسها أو فاعليتها ولا حتى فى الفعل بما هو تجل للقوة، بل يكمن فيما كان حرمانيًا وسلبيًا بالنسبة إلى الخير الذى يعم ولا يخص، ووظيفة الشر أن يُحقق فى العالم ظاهرة التخصيص والانفصال عن المبدإ، ويلعب دورًا فى التوازن الكلى، ويُحدث إيقاعًا ضروريًا فى تدابير العالم المخلوق، وحين ننظر إلى الشر فى ذاته، ولو كان شرًا بحتًا ولو كان معزولاً عن سياقه الكونى، فإنه يربط ذاته بالخير أو يغتصب خيرًا من نوع ما، ولكنه يذوب حينما ينظر إليه المرء فى سياقه الكونى ووظيفته الكلية.

ولا يشعر الأفلاطونيون بالحاجة إلى رأب الصدع الذى يبدو قائمًا

٥١ إننا لا نحجم عن تكرار الحديث عن الفكرة الفيدانتية مرة أخرى، وسوف نعود إليها فيما يلى، وفى سياقنا هذا نذكر القارئ بأن اصطلاح مايا يجمع بين معنيين هما 'القوة الفاعلة' و'الوهم الكونى' وهى التجليات التى لا نهاية لها من قبيل الانتشار، والتوليف، والترددات، وهى مظاهر تتزيا بها آتما مثل زبد البحر الذى يتجدد دومًا، ولا يعود إلى حاله مطلقًا.

بين المطلق البحت والمطلق النسبي الخلاق المبدع، وذلك لأنهم واعون بنسبية الربوبية والسبب الإلهى لتلك النسبية، حتى إنهم أصبحوا فيضيين، فرغم أن لغة الهلِّينيين لا تحتوى كلمة تعبر عن مفهوم مايا إلا أنهم واعون لها بطريقتهم، ويبرهن على ذلك وجود مذهب الفيض عندهم.

وقد عملت فكرة الأسرار والموقف المتعنت ضد الهلينية فى المناخ المسيحى على ظهور فكرة 'طبيعة' الذكاء ذاتها، فلو أن الذكاء الإنسانى 'على صورة الرب' لا يُمكن أن يكون 'طبيعيًّا'، فمادته تناقض كونه كذلك، والروح الإنسانية طبيعية فى عملياتها العارضة، ولكنها فوق طبيعية فى جوهرها، وليس هناك من سبب للقول بأن فكر الإنسان عاجز من حيث المبدأ عن إدراك الحقيقة المتعالية، ولكنه لا يستطيع أن يُدركها بقواه الذاتية، إلا أن ذلك ضعف عارض، ومجرد وجود اللاهوتيات برهان على ذلك، فاللاهوتيون يخرجون مباشرة بعقيدة أو سر يُناسب المسألة ويعرفون جيدًا كيف يُدافعون عنه، والفكر أو المنطق الذى يُستهجن عندما يُدفع به فى دين غريب أو حكمة نابعة من الوحى الفيضى الذى هو العقل المُلهَم قد يُصبح فجأة صالحًا وقد يكتسى بالأرجوانى الذى يُمثل عصمة وكرامة الروح القدس.

والقول بأن الحقيقة كامنة 'فيما وراء المنطق' يُمكن أن يعنى أمرًا واحدًا فحسب، وهو أنها لا تقدم فى صيغتها المعطيات التى تسمح للمنطق بحل تناقض ظاهر، وإذا لم توفر تلك المعطيات فذلك لأنها موغلة فى التعقيد، أو أنها أدق من أن تُطرح فى صيغة واحدة جامعة مانعة،

وقد يكون توفير تلك المعطيات لا طائل من ورائه بافتراض أن المقصود من الصيغة المعنية إيقاظ العقل المُلهَم عند أولئك القادرين عليه فحسب.

والدور الذى يقوم به العقل المُلهَم intellectus agens فيما يتعلق بالإمكانات العقلية intellectus possibilities حيث يقوم الأول بصياغة التجريد اللازم للثانى هو دور عارض تمامًا، وكما هو حال الاستدلال عمومًا بمضاهاته بالعقل المُلهَم. والفكر الجدلى قد يكون أو لا يكون لازمًا لوعى معين بالحقيقة، فقد يُزيل عقبة أو يجتذب ومضة من نور المعرفة المباشر، ولكنه لا يستطيع إنتاج تلك المعرفة، ويصبح له صفة السبب غير المباشر، رغم أنه يحمل فى طياته جزءًا من المعرفة حينما يكون كفئًا فى تراتبه ومحتواه، ويثير نشاط عامل العقل المُلهَم صورة سحر يعمل بالتشاكلات الكونية والخيميائية فمبادئها متشابهة إذ تخرج المادة العميقة للصور إلى النور عن طريق علاقات التجانس والتشاكل، وبمعنى أن الحقيقة الجزئية تستدعى وتثير مكملاتها أو كليتها.

***

وقد يُصادف المرء فى المناخ المسيحى طريقتين تستند إليها نظريتا الخلق والتثليث الساميتان، تتوجه إحداهما إلى المنطق ومن ثم العقل، والأخرى على عكسها تدعى حقا غامضًا للتعالى يبلغ حد العبث، أى إن 'ما فوق الطبيعى' يتوجه إلى 'حسن التقدير' الإنسانى وإلى افتراض لامعقولية ربانية فى الوقت ذاته والتغاضى عنها، وخطأ المقولة الأولى كامن فى الاعتقاد بأن التبرير العقلانى المستخدم صحيح بشكل مطلق،

وبالتالى يدحض وجهات النظر الأفلاطونية والفيدانتية، ويكمن خطأ الثانية فى الاعتقاد بأن المنطق يُبرهن على طبيعته اللاروحانية بمجرد استخدامه فى طرح أفلاطونى أو أى طرح ميتافيزيقى غير مسيحى ويضاف إلى ذلك افتراض اعتباطى بأن الميتافيزيقا المذكورة، هى من منتجات ملكة الاستدلال فحسب.

ولا بد أن ننتبه بداية إلى أن المنطق على أى مستوًى يُستَخدمُ فيه ما هو إلا القدرة على الاستنتاج من مُنطَلق واحد أو من عدة منطلقات، وما يرتفع عن المنطق ليس إلا ما ليس له منطلق، وليس لنا به معرفة أيًّا كانت، إن الجوهر الربانى يُراوغ المنطق حتى يستحيل تعريفه، ولكن وعينا به من حيث قدرتنا على التحدث عنه يشكل منطلقًا يسمح لنا أن نستنتج عنه نتائج ظاهرية غير مباشرة على الأقل، فكل ما يقتحم عقولنا هو منطلق بشكل أو آخر، وبمجرد وجود منطلق وسواء أكان مباشرًا أم غير مباشر، دقيقًا كان أم تقريبيًّا، فهناك إمكانية للاستنتاج، ومن ثم هناك مجال للمنطق، فالحديث عن مفاهيم تفرض نفسها علينا بينما تخفى نفسها عن منطقنا هو تناقض صارخ، والحق أنه ليس هناك من مذهب ينكر التفسير المنطقى لأية فكرة على الأقل فى نطاق الحدود التى يعمل فيها المنطق، ولم يكن هناك دين قط فرض على العقل الإنسانى فكرة لا يستطيع المنطق تناولها بشكل ما، فالدين يتوجه إلى الإنسان، والإنسان هو العقل واللغة.

فإذا كان المنطق عاجزا عن استنتاج حقائق عن الغيب فذلك لأنه لا يستطيع أن يستنتج شيئًا من ذاته فحسب، ولأن أبسط العمليات الفكرية

يحتاج إلى منطلقات محمولة على مدخلات الحواس أو المعطيات أو بصيرة العقل المُلهَم، ولكن البصيرة لا تستطيع العمل فى غياب العوامل التى تتحول بها إلى واقع فكرى. فلو كانت المنطلقات الحسية واقعة فى الحيز المكانى الزمانى المتاح لها من حيث المبدأ فلن ينطبق الأمر ذاته بداهة على المنطلقات التى تنتمى إلى الحقيقة فوق الحسية، ونقول بداهة لأن المنظور يبرهن على اللامنظور من حيث المبدأ، وسواء أكان ذلك فى تعقيده أم فى بساطته، ولكن ذلك يستلزم أن يتحول أولاً إلى واقع فى العقل المُلهَم الخالص، وهو أمر يصعب تحقيقه فى الأحوال الروحية 'للعصر المظلم'، حتى إنه يستحيل خارج حدود تراث روحانى، فسوف يكون من المضحك ادعاء أن أفلاطون قد توصل إلى نظريته بقوة المنطق فحسب فيكون انتماؤه الفكرى إلى العالم الآرى قد حصل هو الآخر بقوة الفكر فقط، وهو أمر من قبيل الكوميديا، فنظريته تبدو كصياغة بعيدة للبراهمانية فضلاً عن الأمور التى تعلمها من المصريين.

وقد يسهل من هذا المنظور قبول فكرة أنه لم يكن هناك فى أى وقت معرفة إنسانية بالغيب أو بما هو متعالٍ دون وحى، وذلك بالنظر إلى أن النتائج المبدئية للتدهور الدورى الذى أصاب جنس الإنسان، والتى كان من بينها فقدان العقل المُلهَم. ويصير على الوحى أن يضع فى اعتباره الاستعدادات الانفعالية والاستدلالية والعقلية المُلهَمة، وهذا يُفسر طبيعة وسائل هذا الوحى من ناحية، ومن ناحية أخرى تأثيره فى الآخرين ظاهريًا على الأقل.

والفكر هو ملكة المعرفة بشكل غير مباشر فى غياب الرؤية المباشرة وبمعونة نقاط مرجعية، فمن يستطع استيعاب كل الوجود بموجب معرفة مباشرة لا حاجة به إلى الفكر ولا حاجة به بعد ذلك إلى المرجعية، وهذه مرتبة الذكاء الملائكى رغم القصور الذى قد يعتورها فى مراتب أخرى، وفى حدود أن الملائكة ليسوا هم الله جل جلاله فلا طاقة لهم بالمعرفة المطلقة عنه سبحانه، فكل ذكاء ملائكى يُجلى صفة ربانية واحدة دون الصفات الأخرى، وسينظر إلى الأمور فى علاقتها بالصفة المعينة التى سُخر لها. فقد يعرف الإنسان أن هناك مسافة معينة بين موقع وآخر، كما يعرف أن الحصان يُمكنه قطع تلك المسافة فى زمن معين، ثم يستطيع بعد ذلك العمل على أساس تلك النقاط المرجعية أو تلك المنطلقات كى يستنتج أنه سيصل فى عدد محدد من الساعات إلى مكان بعينه، ولكن الملاك لا حاجة له بهذا التفكير أو الحساب فهو يُشاهد فى نظرة واحدة كافة منطلقات الموقف.

ولنذكر فى مرورنا أن التطورية evolutionism تقدم لنا مثالاً نمطيًا للتفكير فى غياب المنطلقات الكافية، وتبدأ العلموية scientism من مبدإ اعتباطى وغفل هو أنه «ليس هناك حقيقة خارج التجربة الحسية أو المفترض أن تكون كذلك»، ذلك باستثناء موغل فى النسبية هو علم النفس، وهو مجال ضيق للغاية على كل حال ويمكن اختزاله فلسفيًا إلى صيغة غامضة لما هو حسى، وحيث إنه يبدأ من ذلك المبدإ فسوف يُفكر بالاتساق معه تاركًا منطلقاتٍ تفُوقُه معقولية، وسوف تستحيل كل حقيقة لا تعتمد على المرتبة الحسية والتجريبية قصرًا إلى باطل،

وسيكون ذلك مثل التفكير فى عصفور فى الوقت الذى ننكر فيه وجود الطيور، وسوف تشهد بنفسها على زيفها بإحلال فرضيات وظيفية محل منطلقاتها المفقودة، وسوف تفضح تلك الفرضيات طبيعتها الوهمية كما تشهد بذلك نظرية الإنسان القرد أو 'أنسنة الإنسان hominization'. وكل تلك الأوهام خبيثة بحق إذا وضعنا فى اعتبارنا أن الحقيقة الجوهرية لها مرجعية فى المطلق المتعالى ثم فى الكون غير المحسوس، أو فى الطبيعة فوق الحسية لمعظم الكون بما فيه أرواحنا التى تنتمى إلى تلك المرتبة.

وهناك كلمتان فحسب تستطيعان التعبير عن القضية المطروحة سلفًا هما 'الله عز وجل'، و'الغيب'، فتكوين عالمنا لا يُمكن أن يُفسر إلا بهذين الاصطلاحين، والغيب معتمد على الله سبحانه وتعالى، وعالمنا معتمد على الغيب، فدنيانا لا تعدو تخثرا محمومًا عارضًا لغيب شاسع سوف ينفجر متجليًا فى يوم ما ليمتص العالم الأرضى حين يُكمل دورة تخثراته المادية.

***

ويمدنا لاهوت الحلول الجوهرى Transubstantiation بمثال عن الانتقال من فقرة من متن الوحى إلى دائرة منطق مخصوص، والمنطق أمر محدد ليس فى وظيفته، فاثنان واثنان أربعة فى كل الظروف، ولكن من حيث افتراضاته المسبقة الطبيعية، والتى اتخذت عند الرومان خصائص التجريبية المادية وفقه القانون، حيث ينبع الميل إلى الصيغ الصارمة والبدائل التبسيطية التى لا تقبل الاختزال، فحين يعبر المسيح عليه السلام عن نفسه بقول «هذا جسدى وهذا دمى»

فذلك يعنى لدى العقل الشرقى أن الخبز والنبيذ يُكافئان جسد المسيح ودمه فى سياق التلازم الربانى وقوى الخلاص، وهو ما يضفى على الجسد والدم غاية وقيمة، أما لدى العقل الغربى فإن كلمات المسيح عليه السلام لا يُمكن أن تحمل سوى معنى متصلِّب وصيغة مادية محة، كما لو كانت تلك الصيغة ذات ميزة ميتافيزيقية أو نُسُكية[٥٢]، إلا أننا يجب أن نسلم بحتمية تلك العقائدية فى مناخ من الشمولية الانفعالية، وأنها تمثل فى ذلك المناخ أكثر الحلول فعالية للحفاظ على الأسرارية، ونسلم أيضًا بغض النظر عن مسألة الملاءمة بأن مجمع 'لاتران' كان على صواب بمعنى أن العناصر الإفخارستية حتى لو بقيت على حالها فلن تبقى كما كانت من قبل، باعتبار أن الخبز الذى باركه الحضور الربانى أو القوة الربانية لا بد أن تتغير مادته بشكل معين، إلا أن ذلك الاعتبار يقودنا إلى مجال ما لا يتحدد وما سُكِتَ عنه، ولا يُمكن أن يُبرر منطق نظرية التحول الجوهرى، وعلى كل فإن كلمات المسيح عليه السلام التى تستند إليها تلك الصياغة لا تستلزم ذلك على الحقيقة، فالاختزال عند الشرقى ليس معادلة رياضية أو طبيعية، فأن يكون الشىء مساويًا لشىء آخر فى جانب منه لا يعنى أن يكون هو الشىء نفسه من كل الجوانب.

ويجوز أيضًا أن نتناول المسألة بالطريقة التالية، لو أن العناصر 'الإفخارستية' أصبحت حرفيًا هى جسد المسيح عليه السلام ودمه،

٥٢ ولو أن المرء كان ملزمًا بتفسير كلمات الإنجيل حرفيًا لوجب عليه الاعتقاد بأن المسيح كرمة أو باب، أو بأن عليه أن يكره والديه أو يسمل إحدى عينيه.

فإلى أى مدى تبلغ صحة قولنا بأن هذه عملية 'سحرية'، وذلك باعتبار أن قيمة ذلك اللحم والدم كامنة فى محتواهما الربانى، وأن ذلك المحتوى ذاته يتخلل الخبز والنبيذ دون أى 'تحول جوهرى'؟ فلا يحق لنا أن نأمل فى شىء أو نحصل على شىء أعظم من الحضور الربانى، فلو أن ذلك الحضور حل فى شجرة فتلك الشجرة تصبح مكافِئَةً لجسد المسيح عليه السلام، ولا حاجة للمرء بأن يتساءل عما إذا كان الخشب شيئًا آخر غير الخشب الذى نعرف، أو أن يستنتج أنها كانت شجرة ولم تعد كذلك، أو أنها كانت 'شكلاً' يُناقض مادته، وهكذا دواليك. فليس جسد المسيح هو الذى يُقدس الرب، بل إن الرب هو الذى يُضفى عليه القداسة[٥٣].

وحتى لا يبقى لدينا سوء فهم فليس لدينا أية آراء مسبقة عن فكرة التحول الجوهرى، ولكن إذا قال أحد إن برهان تلك الفكرة قائم فى كلمات المسيح عليه السلام، فلا مناص من القول بأن تلك الكلمات لا تعنى التفسير الحرفى الذى أسند إليها، ولكنا نسلم بأن فكرة التحول الجوهرى تميز بقيمة البرهان المقنع فى ذاتها، وتناسب أى تفسير طبيعى أو نفسى للسر فى مجتمع سَهُل قيادته إلى ذلك النوع من الخيانة.

***

٥٣ إن رفاهية الاختصار فى التعبير عن المسائل التى تخص 'الحضور الحقيق' لا تستلزم نسيان الفوارق فى المعنى، وبالتحديد بين عناصر الإفخارستيا ذاتها، وكما لو كان فى تلك المرتبة من العظمة فوارق تفتقر إلى المعنى أو العلاقة الملموسة، فالخبز بصريًا ينتمى إلى المرتبة الشكلانية وإلى الكمال، والنبيذ ينتمى إلى المرتبة فوق الشكلانية وإلى اللانهائى، ونقول 'بصريًا' لأن رسالة الرموز تتولد من طبيعة الأشياء، ولأن النبيذ كان دائمًا رمزًا للرحيق السماوى وإلى البرزخ المؤدى إلى 'أسرار عظمى'.

ويسمح لاهوت التثليث بظهور ثلة من التناقضات بين حقيقة متعالية بالغة الدقة والتعقيد وهى الحقيقة التى وصفها القديس أوغسطين بأنها 'لا حدود لها'، وبين منطق متخثر متعصب أحادى التدين، وهذا للقول بأنها تحددت بضرورة تطويع السر كى يُناسب عقلية تعودت على الانفعال أكثر من التأمل. ولا يتضمن لاهوت التثليث وحيًا متجانسًا واضحًا فنتج عنه تفسير حرفى شبه حسابى لكلمات معينة من المتون المقدسة مثل 'التحول الجوهرى' من ناحية ومن ناحية أخرى إدماج وجهات نظر مختلفة مشتقة من أبعاد مختلفة لما هو 'حقيقى'.

وأول التناقضات فى المفهوم التثليثى هو أن الرب واحد مطلقًا وثلاثة مطلقًا فى آن واحد، والواحد فقط هو الذى يعنى المطلق، فى حين أن الثلاثة نسبية بالضرورة، ذلك ما لم يقبل المرء فكرة كمونها فى الواحد بشكل محتمل وغير متمايز فحسب، أما واقعة اعتبارها متمايزة فتشكل منظورا نسبيًا فقط، وذلك مثل المفاهيم الهندوسية 'سات' الوجود و'تشيت' الذكاء و'أناندا' الحياة والنعمة. والتناقض الثانى فى المفهوم التثليثى هو أن الأقانيم الربانية تختلف عن بعضها البعض إلا أن الواحد منها يُساوى الجوهر، وهو أمر لا يُخفف منه أى تفسير للعلاقة، فليس هناك من لاهوتى يستطيع أن يُقِر بأن الأقانيم أقل مرتبة من الجوهر، أو أنها لا تختلف عن بعضها البعض، ونأتى أخيرًا إلى المتناقضة الثالثة، وهى أن الأقانيم ليست سوى علاقات، أما خارج تلك العلاقات فهى الجوهر، وهذا يرقى إلى القول بأنها لا شىء، إذ إن العلاقة البسيطة البحتة ليست شيئًا ملموسا. ولا يُمكن أن نجمع بين

الأمرين، فإما أن تضفى العلاقة على الأقنوم جوهرًا مخصوصًا فيتميز به عن غيره من الأقانيم، أو ألا تضفى العلاقة أى جوهر، فيستحيل الأقنوم إلى تجريد بحت لا يُثمر الكلام عنه ما لم يعزُه إلى الجوهر بالقول بأن الجوهر يتضمن علاقات تُجَسِّدُ طبيعة الأقنوم ظاهريًا.

وما زال أمامنا عقبة رابعة فى مفهوم التثليث، وهى قصريته من المنظور العددى، لو جاز استخدام هذا المصطلح العاجز، فلو أن من المسلم به أن الرب يحوى ثالوثًا يعزوه المنظور المسيحى، إليه فهو أيضًا يحوى جوانب عددية أخرى تتخذها وجهات نظر تراثية أخرى[٥٤]، وهذا التنوع بالضبط هو الذى يُشير إلى النسبية بطريقته، وبأكثر المعانى تساميًا لمفهوم التثليث، كما يُشير قبل كل شىء إلى 'البعد الربانى' الذى يصوغ هذا المفهوم.

وتتأسس المسيحية على فكرة التجلى الربانى وحقيقته، وإذا لم تكن دينا

٥٤ والمذهب الهندوسى يقول بأن الرب واحد يتجلى كـ'براهما' أو 'آتما'، ثم إنه يزدوج فى مفهوم 'براهما نيرجونا' المنزه عن الوصف، و'براهما ساجونا' الموصوف أو المشبه له، أو باسم 'بارا براهما' المتعالى، و'أبارا براهما' المتجلى غير المتعالى، أو فى سياق ثالث باسم 'بيروشا' و'براكريتى'، ثم يتثلث عندما يشاهد كـ'براهما نيرجونا' و'براهما ساجونا' و'بودهى'، ويتثلث أيضًا فى كل من هذه المستويات: سات، تشيت، أناندا فى المرتبتين غير المتجليتين، ثم باسم 'تريمورتى' التجلى الثلاثى فى مرتبة التجلى والظهور. والرباعية الربانية هى الفكرة المركزية فى تراث هنود القارة الأمريكية حيث يحتكم الرب على الصفات الإيجابية الأربع التى تناظر الجهات الأصلية، حيث تنتمى الطهارة والقوة إلى الشمال، والحياة والسعادة إلى الجنوب، والنور والمعرفة إلى الشرق، والماء والبركة إلى الغرب. وحَفَظَة الكون الثمانية فى الهندوسية ينتمون إلى الحقيقة نفسها، وهم فى الوقت ذاته قبل كونيين وكونيون بدرجة أقل، وينطبق الأمر نفسه على 'ديانا بودها' و'ديانا بودهيساتفا'، وهما يمثلان الصفات الربانية فى المصطلح الدينى بفارق فى هذه الحالة هو أن العدد خمسة يعبر عن الصفات الربانية فيما فوق مايا، بينما العدد عشرة يعبر عن قطبية الصفات الربانية فى عالم مايا.

بل مجرد مذهب عرفانى للصبوة فلا ضير عليها إذا هى اكتفت بوصف كيف يتجلى المطلق ولماذا، ولكن حيث إنها دين فلا بد أن تدمج كل شىء داخل فكرتها الأساسية للتجلى، ولا بد أن يُشَاهَدَ المطلق قصرًا حسب صلته بتلك الفكرة، وهذا بالضبط ما تولد عن نظرية التثليث، ولم يجر ذلك القصر على تلك الفكرة وحدها بل امتد إلى كافة الصيغ اللاهوتية ومن ثم إلى الصيغ الكلية.

***

وبناء على أول تفسير ممكن للثالوث المقدس فإن الآب هو المطلق مطلقًا، فى حين ينتمى الابن والروح القدس إلى المطلق نسبيًا ويشكلون بذلك أساس التثليث، وهذا التفسير لا يُدحض، فلو كان الابن مطلقًا فلن يصح تسميته بالابن، فهو حتى لن يستطيع التجسد، وإذا كان الروح القدس مطلقًا فلن يمكنه التجلى ولا حمل الرسالة، فحقيقة التجسد تثبت نسبية الابن إلى الأب، ولكن ليس إلى الناس إذ يمثل الابن لهم تجليًا للمطلق. والحق أن كلمات المسيح عليه السلام عن خضوعه تُعزى إلى طبيعته الإنسانية فحسب، إلا أن ذلك التحديد يتصف بالتعسف والانحياز لأن الطبيعة الإنسانية مقيدة بمضمونها الربانى، فإذا كانت جزءًا من الابن فعليها أن تُجلى هذا المضمون، وحقيقة وجود تلك الطبيعة الإنسانية والتعبير عنها الذى يُبين خضوعه مثلما يبينه أقنوم الابن كأول مراتب النسبية بعد مطلقية الآب ليست فى تناقض مع الكتاب المقدس وغير قابلة للدحض هى الأخرى.

وهناك تفسير آخر للتثليث وهو أفقى بطبيعته ويتسق مع جانب حقيقى آخر من السر وهو أن الله عز وجل هو المطلق والجوهر الفرد، فى

حين أن الأقانيم الثلاثة هى أول نسبيات تتجلى عنه وتحقق خصائص الجوهر الذى لا ينقسم على المستوى النسبى، ويقوم هذا الطرح أيضًا على الكتاب المقدس ولا يُدحض بمعنى أن هناك عبارات من الكتاب المقدس لا تفسر إلا بمعونة هذا الطرح، وهو الذى يُبرر التأكيد بأن الأقانيم الثلاثة متساوية، فى حين أنها غير متساوية بالضرورة لو نظرنا إليها فى سياق مختلف، وما يُؤدى إلى التسليم بأنها متساوية مع الجوهر الفرد هو حقيقة أن ذلك الجوهر يحتوى مبدئيًا وبدون تمايز على الصفات أو القوى الثلاث التى تدعى أقانيم على مستوى النسبية المتنوعة، ومن هذا المنطلق يُصبح من الثابت أن كل أقنوم هو الجوهر بمعنى إجمالى مباشر، فالمطلق النسبى متجذر فى المطلق مطلقًا وإلا أصبح مستحيلاً، وهو بُعد ضمنى أو ظاهر تبعًا لإمكانيته البحتة أو تبعًا لانعكاسه.

وما قيل توًّا يعنى أن الثالوث يُثبت ذاته على مستويات ثلاثة تخلط بينهم البرانية، ولا تستطيع أن تفعل غير ذلك الخلط بموجب اهتمامها بالطرح التبسيطى، وبموجب قابلية المناخ المتاح من الناحية النفسية، وبمرجعية الميول والضعف الإنسانى. والمستوى الأول كما رأينا هو الجوهر ذاته حيث يكون الثالوث حقيقيًا، فالجوهر لا يسمح بأى حرمان، ولكن لا تمايز بينهم لأن الجوهر لا يسمح بأى تنوع، ومن هذا المنطلق يُمكن القول بأن كل أقنوم أو مبدإ وصفى يُساوى الآخر، وهو أمر يستحيل قوله من وجهة نظر النسبية، والمستوى الثانى هو النسبية الربانية للخالق أو الأقنوم الربانى، وهنا تمايز الأقانيم الثلاثة

عن بعضها البعض، فليس أحدهم الآخر، ومحاولة تأكيد أنهم جوهر دون تحفظ ميتافيزيقى يعنى تخطى المستويات دون تحول، سواء أكان ذلك بفضل اختزال جدلى أم نتيجة عدم تمييز نابع من الانفعالات الأسرارية على مستوى المطلقية وعدم التمايز. ويمكن أيضًا أن نرى مستوى كونيًا ثالثًا ولكنه ما زال ربانيًا فى الوقت ذاته من منظور الإنسان، وهو وجهة النظر التى تُحَتِّمُ وجود علم اللاهوت، وهذه هى النقطة المضيئة فى الكون، أو التجلى الثلاثى 'تريمورتى' للمذهب الهندوسى، أو 'الروح' فى العقيدة الإسلامية، ففيها نجد أيضًا مذهب التثليث مشعًّا فعالاً. ونكرر باختصار أن المستوى الميتافيزيقى الأول هو الجوهر أو المطلق، والثانى هو التعدد الأقنومى أو النسبية قبل الكونية، والثالث هو الأقانيم المتجلية أو النسبية الكونية والتى لا زالت ربانية ومبدئية ومركزية، ونلاحظ أن هذه المستويات الثلاثة ذاتها تتناظر أيضًا مع الأقانيم الثلاثة، وتُشكل ثالوث كل مستوى بدوره وبطريقته.

***

وقد وضع القديس أوغسطين سؤالين بهدف إثبات أن الابن لا يُمكن أن يكون غير الأب وهما «ألم يرغب الله فى أن يكون له ابن يماثله؟ أم أنه لم يستطع أن يكون له ابن؟ فإذا لم يرغب فهو غيور، وإذا لم يستطع فهو عاجز». وبغض النظر عن القيمة الرمزية فى هذا الطرح الشائع فإنه يتضمن مصادرة على المطلوب إذ ينطلق من افتراض نظرى بأن تلك العقبات الممكنة أمام 'المشيئة' و'القدرة' الإلهيتين هى أوجه من القصور، وهذا تعسف، فحيث إن تلك الأوجه لها

دوافع مختلفة فإنها تصبح من الصفات، ويستطيع المرء أن يُجيب على السؤالين المطروحين بالإيجاب نعم، هو غيور على وحدانيته، ونعم هو عاجز عن ألا يكون ذاته! فنفى القضية الأولى يُصبح وثنية ونفى الثانية يُصبح كفرًا، ولا يملك المرء إلا أن يرى فى اصطلاحى 'غيور وعاجز' أنهما مختاران من منظور فكرة مسبقة وليسا كافيين بما هما لهدم الحقيقة الكلية التى تتجاوز القصر التثليثى، وأن هذه الحقيقة الكلية قادرة على فرض ذاتها على تلك الاصطلاحات بأن تضفى عليها معنى إيجابيًّا ويتسق فى الوقت ذاته مع اللغة التوراتية، والحق أن الجوهر إذا كان لا يستطيع أن يتضمن تجليًا يُساويه فذلك لأن التجلى لا يمكن أن يكون جوهرا.

وقد طرح القديس أوغسطين عبارة من الإنجيل كبرهان على أن الابن يُساوى الأب، «وكل ما للآب هو لى» كى تتوه عن أبصارنا حقيقة أنه لو فهمنا هذه الآية بمعنى حرفى مطلق عن الأبوة والنشأة وخصائص المبدإ أو الأصل أو حقيقة أنه لم يُولد، فلا بد أن تكون جميعها من خصائص الابن أيضًا، فإذا لم يكن الأمر كذلك فهو برهان على أن تلك المساواة لا تعدو المشاركة أو الانعكاس فضلاً عن حقيقتها اللاشخصانية التى لم تتأثر بخصائص الأقنومية، وهذا لا يحرم الأقنوم من حقيقية ذاته فهو إذن ليس مطلقًا. وانعكاس الشمس فى مرآة يساوى الشمس بمعنى ما 'فله كل ما لها' إلا أنه ليس الشمس حتى لو كان له ضياء الشمس.

وتشير كل علاقة إلى تجوهر ما، وإلا ما كانت أمرًا إيجابيًّا ولا ضمنيًّا،

فإذا كانت العلاقة تساوى تجوهرا فإنها كذلك بشكل نسبى فحسب، مثل حقيقة أن اللون الأخضر يختلف فى جوهره عن اللون الأحمر، ناهيك عن اختلافهما عن النور الذى يجعلهما مرئيين، وهو جوهرهما المشترك، والأقنومية هى إما صيغة جوهرية للجوهر الفرد أو هى لا شىء، ويمكن أن نصوغ الأسئلة والأجوبة الأوغسطينية بمقلوب المعنى بالقول بأن الابن لا يحتمل أن يكون تابعا بموجب بنوته للأب، ولا بد أن يكون 'متطاولا' مغرورًا بنفسه، فإذا كانت هذه المقولة عديمة القيمة، فكذلك مقولة القديس أوغسطين، وإذا كان فضل مقولة القديس أوغسطين راجعًا إلى تأكيد وحدة الجوهر المبدئى بين الابن والآب، ففضل مقولتنا أنها تؤكد خضوعا لا يقل حقيقية من الابن للآب، ولكن فى كلتا الحالتين يصل عوز المقولة إلى عدم استحقاق القصد.

وبمجرد أن قرر الوحى أن تتخذ الكلمة التى صارت جسدا اسم 'الابن'، فقد تولى مسئولية هذه المشيئة ونتائجها، فإذا لم تتضمن صفة البنوة نوعا من الخضوع فى ذاتها، وإذا اتخذ عدم الخضوع هذا سمته فى كل المستويات، وطوال الزمن الذى يتحتم فيه التمييز بين ابن وأب، فإن الاصطلاح قد ساء اختياره، وكان يجب أن يُختار آخر على سبيل الرأفة، وما دام 'الكلمة' قد وافق على تسميته 'ابنا' فلا بد وأن يكون هناك علاقة خضوع من أول الأمر تجعل من واجب المرء أن يتبين بعدًا متعاليًا للتساوى أو لوحدة الجوهر، ولا يتعارض هذا الطرح ومتون الإنجيل، بل يحتفظ للكلمة بكل المجد الممكن دون نفى الخضوع

إلى البعد الذى تنتمى إليه.

***

ويمكن معالجة القضية المطروحة على النحو التالى، يضطر المرء إلى تفسير صيغ ميتافيزيقا التثليث المختلفة كى يُضفى عليها وجهًا عقائديًّا، ولكنه يُجازف بمقاطعة سياق الأفكار عند النقاط الحاسمة، ويعود المرء بخفى حنين دون عودة إلى تأكيد أن 'الجوهر واحد'، ولا يُجيب بأى شكل على مسألة مغزى التمايز بين الأقانيم. وهكذا يجوز القول بأن الآب إله من حيث المبدأ وأن الأقنوم هو رب من حيث المقام أو التراتب، وأن الآب هو النور والحياة والحكمة كنبع فياض، فى حين أن الابن هو كل ذلك ولكن كجدول ينساب من النبع، أو أن الآب هو خالق العظمة فى حين أن الابن هو العظمة ذاتها، ونستنتج من ذلك أن الآب والابن متمايزان ولكنا نسرع إلى إضافة أنهما لا يختلفان فى 'الجوهر' ولكن فى مرتبة 'الأصل' فحسب كى نمحو النتائج المترتبة على هذا التمايز، وقد يبدو ذلك متجاوزًا لفكرة أن 'الأصل' يعكس بالضرورة أمرًا بمواصفات ذاته ad se وليس بأحوال مغايرته ad alterum، أى إن الجوهر الذى يعكس أصله لن يُمكنه إنكار الأصل الذى يقوم عليه فيما يُمكن تسميته 'جوهر الأقنوم' والذى هو صيغة توكيد للجوهر الفرد.[٥٥].

٥٥ حين يُعَرَّفُ الأقنوم 'كصيغة' يظهر على الفور اعتراض بأنه إذا كانت الأقانيم 'صيغًا' فهى ليست تشخيصات ربانية، وكأن هناك عدم توافق لا يمكن تجاوزه، ويجوز أن يكون للصيغ طبيعتها الأقنومية أيضًا، حيث لا تمنع الأقنومية الثلاثية الله سبحانه من أن يكون ذاتًا فريدة، وإلى المدى، أو إلى المستوى الذى يمكن أن يصح فيه هذا التعريف.

ولا صعوبة من أى نوع فى كمون جوهر فى آخر فهناك كثير من الأمثلة فى الطبيعة ذاتها، إذ يرث كل فرد عن أبويه عناصر تكوينه دون أن يمنع ذلك تمايزه عنهما رغم أنه من النوع نفسه، ويكون ذلك التمايز بطريقة ملموسة لا بالطريقة التجريدية التى حددها مفهوم 'العلاقة' اللاهوتى. وعلى المنوال نفسه فالضوء الصادر عن لون معين ليس ضوء لون آخر ولا هو ضوء لا لون له ولكنه ضوء وليس غير ذلك، وهو يُضيء لأنه حقا ضوء وليس لأنه أحمر أو أخضر. وإذا كان التناقض الواضح أمرًا عبثيًّا فى المستوى الطبيعى البسيط الذى هو بطبيعته منطق ضيق سهل التناول، فليس الأمر كذلك على المستوى الربانى فوق الطبيعى[56].

ونقدم تصويرًا آخر للمسألة، إن الثلج هو الماء لا غير، ولكنه فى الوقت ذاته مادة جديدة، وإلا كان علينا أن نسميها 'ماءً' لا ثلجا، ولا فارق سوى فكرة التجمد فحسب، إلا أن التجمد يُضفى على الماء صيغة تجعله ثلجًا دون أن تغير شيئًا من خصائصه، مما يجعله ماء وغير ماء فى الوقت ذاته، فإذا لم يكن الثلج الذى لم يطرأ عليه ما يعدل من جوهره متمايزًا عن الماء بأى شكل كان، فلن يكون هناك فرق بين جدول تنساب فيه المياه وآخر قد تحول إلى كتل من الثلج، فحين يعلن المسيح عليه السلام هويته الربانية فهو لا يستطيع أن يعنى بذلك أنه الرب مطلقًا، بل هى علاقة التماهى فحسب، وحين يشهد على خضوعه

٥٦ يقول القديس يوحنا أولا «... والكلمة كان عند الله» ثم يقول بعد ذلك «وكان الكلمة الله...»، وهو يشير بذلك إلى صيغتين للهوية وبالتالى إلى جوهرين، أو هو من الجوهر نفسه من جانبين مختلفين، أحدهما نسبى والآخر مطلق.

فهو لا يستطيع فى طبيعته الإنسانية أن يقول غير ما تمليه عليه طبيعته الربانية، إذ يكون ذلك من قبيل تشخيص طبيعته الإنسانية بالربوبية، فالابن بطبيعته الربانية هو فى الوقت ذاته مختلف عن الجوهر الربانى ومتماثل معه، والهوية ليست مجرد 'علاقة من حيث الأصل' دون مضمون ملموس، ولكنها تحدد حقيقة جوهرية، وتلك الحقيقة هى الأقنوم إذا كان لهذه الكلمة معنى[٥٧].

وإذا كان هناك اعتراض على أن التناقض الضمنى فى المفهوم التثليثى ناتج من حتمية تعارض الصفات المتنوعة الذى يندمج فى مستوى الأسرارية، فيمكن أن نجيب أولاً بأن ذلك التعارض قائم على اختصارات جدلية يُمكن تجنبها من حيث المبدأ، وثانيًا يلزم التسليم بأن الله عز وجل هو جوهر واحد، كما أن الأقانيم الثلاثة لها جوهر واحد، ومسألة التوحيد لها الأولوية لأسباب تتضح بما يكفى من وجهة نظر التنوع، وحيث إن ميزات التعارض التنوعى تنهال علينا حين نحاول أن نصل بين الصيغ اللاهوتية المتخالفة فمن الجائز ملاحظة أن التعارض التنوعى الوحيد غير المنحاز هو الذى يُقر بجمع

٥٧ وفيما يلى طرح نمطى، إن الأقانيم الربانية الثلاثة متساوية، فلو لم تكن كذلك فلن يكون لها الجوهر ذاته، ولن تكون إلهًا واحدًا، كما لو أن هناك معيارًا مشتركًا بين الحتميات الأقنومية والحتمية الجوهرية اللاشكلية التى هى المطلق. ثم إنه يكون من قبيل التعسف من جانب القديس توما أن يعزو إلى يسوع الأرضى وحده الخضوع الذى تعزوه المتون المقدسة إلى الابن، وما تفصح عنه الأناجيل هو أن الابن خاضع ومساوٍ فى الوقت ذاته للأب، وهذا التناقض ذاته هو الذى يفتح أمامنا بشكل واضح الأسرارية والنسبية الربانيتين. 'لقد صار الرب إنسانيًا حتى يستطيع الإنسان أن يصير ربانيًا'، وهذه العبارة تعنى أن المطلق صار نسبيًّا كى يستطيع النسبى أن يصير مطلقا، وإعادة صياغة عبارة آباء الكنيسة تصف موقفا ميتافيزيقيًّا ببركة العبارة ذاتها، وهو أمر يصعب التعبير عنه بشكل آخر فى كلمات قليلة.

جوانب تبدو غير متوافقة للحقيقة المتعالية، فى حين تنشغل الأحقاد الدينية برجمنا باللعنات.

وعندما يقول القديس توما إن العلاقات فى ذات الله عز وجل هى الجوهر وليست عرضًا، فهو على صواب بمعنى أن الأقانيم التى أنتجتها مايا الربانية لها جذور فى الجوهر والذى هو فرد بطبيعته، ولكنا لا نستطيع الاتفاق معه حين يخرج بمعادلة تجاوز الفروق فى مرتبة الحقيقة بين الأقانيم بما هى وبين الأساس المشترك لها فى الجوهر الفرد، والعلاقة فى نظر القديس توما لا تختلف عن الجوهر عند مقارنته بها إلا فى فكرنا فحسب، وهى أطروحة عبقرية لا تفسر ذاتها ولا تخدم غرضًا لو فُهمت على أساس أن الطبيعة الربانية تحوى مقامات، إلا أن اسم الله عز وجل لا يُطلق إلا على الجوهر فقط[58]، ولكن فى هذه الحالة لن يكون هناك أقانيم ولن يُوجد العالم أبدًا إذ ينقطع تمامًا عن الله سبحانه، ويصبح شيئًا غير مفهوم، وتتخذ التوماوية طبيعة العقل البشرى لتفسير الفوارق بين 'الجوهر' و'الأقنوم' لتتدخل كإله خارج من آلة، ويعمل هذا المعيار على استعمال النسبية الجزئية والانفصالية والوهم بديلاً عن مبدإ النسبية الكلية[59].

٥٨ هناك آراء مناظرة نجدها بين المسلمين، عندما يحاولون الدفاع عن وحدانية الله عز وجل التى لا يهددها فى الواقع شىء بالدفع بأن التنوع فى المستوى الربانى لا يوجد سوى فى الفكر الإنسانى فحسب، ولو كان ذلك صحيحًا فسوف يكون العالم أيضًا متميزا عن الله فى تصوراتنا فحسب، إذا كان وجود العالم لا يقدح فى الوحدة الربانية ولا تنتقص تلك الوحدة بتنوع الصفات الحسنى، والتى كانت كائنة فى الجوهر الأول بشكل غير متمايز.

٥٩ والتوماوية شبه فكرانية من حيث إنها تعزو علومنا إلى اشتقاقها من الأشياء المعقولة، ثم نستخدمها فيما يخص الله سبحانه بقدر ما نستطيع، وهى حتى أكثر من ذلك من حيث محتواها

***

وعقيدة التثليث فى إطارها اللاهوتى متناقضة وشمولية معا، ويقولون إنها مقبولة عند الله سبحانه 'كوسيلة روحية' بمعنى الاصطلاح البوذى 'أوبايا upaya'[٦٠] الذى سوف نتحدث عنه كثيرًا، فإذا كانت السماء تقبل هذه العقيدة لأنها من قبيل الأوبايات من ناحية، فهى من ناحية أخرى سوف تتعارض ربانيًا مع أوبايات أخرى نتيجة قصورها، ومن هنا تحدث الفُرقة الدينية، والتى هى عثرة ورحمة فى الوقت ذاته، فلانهائية آتما توجب طائفة من الأوبايات، وكل منها يستلزم تكرارًا يُكملها ويُناقضها فى آن واحد[٦١].

وأيًا كان تأثير مايا الربانية، فإن الجوهر الإلهى يظل هو الله سبحانه فى كل أين، وحيث إن ترافقية أوجه التناقضات الضمنية سوف تزعج الاختيار الإرادى، والذى سوف يهرع إلى إنكار النسبية الربانية بنية الدفاع عن مطلقية الله عز وجل التى لا تتعرض لأى هجوم كان، خاصة وأن العقلية المتدينة تميل إلى خلط المطلق الميتافيزيقى بالمتسامى

العقدى والذى يسلِّح المنهج التوماوى بمنطلقات فوق طبيعية بدعوى تجسيد العقل الملهَم كما ينبغى.

٦٠ والأوبايا هى وسيلة عرضية وهمية نسبيًا، إلا أنها فعالة، وتقبلها الربوبية بما هى كذلك.

٦١ إن الثالوث الذى يعزوه القرآن الحكيم 'الأب والابن والأم' إلى المسيحية له ثلاثة معانٍ فهو أولا يعبر عن موقف نفسانى موجود فى الواقع de facto، فالسيدة مريم عليها السلام حاضرة فى وجدان المسيحيين كوظيفة ربانية حقيقية أكثر من حضور الروح القدس، ويعبر ثانيا عن أن العذراء المقدسة متوحدة مع الروح التى «منذ الأزل مسحت، منذ البدء، منذ أوائل الأرض» (أمثال ٨: ٢٣)، ثم إنه ثالثًا كان لا بد للقرآن أن يؤكد عدم التوافق البرانى للتثليث المسيحى مع التوحيد الإسلامى.

الإنسانى.

وتلعب الصياغات البرانية لمسائل 'مناسبة الحال' و'التعايش النفسانى'، والتى تنتمى إلى مصالح إنسانية فحسب، دورًا يتصف بالحتمية من بعض أوجهه، ويؤدى إلى شمولية تتسم بالأسرارية أكثر مما تتسم بالميتافيزيقية، وهناك أمثلة على هذا الأمر فى التثليث المسيحى والتوحيد الإسلامى، فالتثليث لا يكتفى بثلاثة أوجه للوحدة الربانية، بل يحشر هذه الجوانب فى هوية الوحدانية ذاتها، وكأن الوحدانية لن تكون وحدانية خارج هذه الجوانب الثلاثة، وكأن التعبير عن المطلق ممكن بأى عدد غير الواحد فحسب، ذلك فى حين أن فقه التوحيد الإسلامى لا يكتفى بأن الواحد هو منبع كل شىء، ويشعر بالحاجة إلى تأكيد ذلك بإنكار أية مسائل ثانوية خاصة ما يتصل منها بقوانين الطبيعة مثل أن النار فى ذاتها لا تحرق ولكن الله عز وجل هو الذى يجعلها تحرق، وهكذا دواليك، وكما لو أن هناك اختلافًا بينهما، ويَعتبر الفقه ما دون ذلك 'نفاقًا' لأنه قيل لو كان المرء مُخلصًا فإن تأكيد 'ألا إله إلا الله' يستلزم إنكار الأسباب الوسيطة.

ويبدو أن لاهوت التثليث المسيحى يُضفى مطلقية على النسبيات من وجهة نظر الميتافيزيقا أيًّا كانت الحاجة إلى مراعاة الحال. وتبين لنا الهندوسية بأمثلة شتى أن تأليه النسبى يُؤدى إلى أوبايا، وهى 'وسيلة عرضية' وهمية نسبيًّا إلا أنها فعالة وتقبلها الربوبية بما هى كذلك، ولكن الجوانب الأخرى للحق سبحانه تحتفظ بكامل حقوقها. وحيث إن الأمور جرت على هذا المنوال كان على الإسلام تأكيد الأساس

الميتافيزيقى للتوحيد كى يُقيم توازنًا لتجلى فكرة التوحيد. فالتوحيد بما هو قادر على تعريف المطلق، والواحدية فى عالم الأرقام هى التى تمثل عنصر المطلق كما تمثله النقطة أو المركز فى الفراغ، واللحظة فى الزمن، والدائرة فى الشكل، وهى تُشاكل البساطة أو الكمال، والأثير فى المادة، كما يشاكل الخفاء أو النقاء. وتذهب الفيدانتا إلى أن آتما المطلق يحوى ثلاثية سات وتشيت وأناندا، أى الوجود، والذكاء، والنعمة، ولكنها لا تطرح فكرة أن آتما يتكون من هذا الثلاثى مطلقًا، ولا هى تنكر وجوده دون هذه الثلاثية.

وتُطرح الحقائق التى يجدر أن تحتفظ بسيولتها الميتافيزيقية الداخلية فى اللاهوت التوحيدى بشكل قصرى متخثر فيستحيل المحيط إلى مجرد قطعة من الجليد، ولا شك أن ذلك يجرى بشكل رمزى صادق من باطنه، ولكنه ليس وافيًا لو اقتصرنا على ذكر أقل الأمور، فيمكن تمثيل التعصب المذهبى أو البرانية بالهندسة المستوية وليست الفراغية التكاملية، استبدل بعدها الناقص بقيم رمزية، ولأنها مجرد حلول أو بدائل فهى تعجز دائمًا عن تجنب التعارض أو التناقض، وهو ما يتيح فرصة لبعض المتعصبين البرانيين للتحدث عن لامنطقية مقدسة والصياح استهجانًا فى وجه ما أسموه الذكاء الطبيعى.

وحين يبدو اللاهوت المسيحى منكبًّا على إضفاء المطلقية على الأقانيم الربانية، فهو يُشير واعيًا أو غير واع إلى المطلقية النسبية الكامنة فى كل حقيقة لامخلوقة تخص مخلوقات من هذه المرتبة، ما لم يكن يقصد أن يُؤكد وحدة الجوهر بشكل مختصر والتى تتعالى عن الأقانيم

الربانية فى حد ذاتها سواء أرغب المرء فى ذلك أم لا[٦٢]، أما تأكيد أن العلاقات التثليثية تنتمى إلى الجوهر الأول المنزه سبحانه أو إلى مطلقية جوهره لا إلى المطلق النسبى يكاد يكون بمثابة مطالبتنا بقبول فكرة أن اثنين واثنين يُساويان خمسة، أو أن هناك نتيجة بلا سبب، وهو الأمر الذى لا تفعله أية رسالة سماوية وكذلك المسيحية بالتأكيد. والرسالة السماوية التى تحدى الذكاء الذى فُطر عليه صفوة البشر وتميل إلى قبول كل ما ينتمى إلى مرتبة المعجز وتصطبغ بقدر مؤسف من النقص، لا تكون حينئذ رسالة سماوية بأية حال.

ولكى نكون واضحين قدر الإمكان نطرح ملخصًا فيما يلى، أولاً إن الأقانيم لا تمايز فى المطلق الذى هو الجوهر الفرد، ولكنها قائمة فيه بشكل لا متمايز، وبمعنى أن الجوهر هو بالضرورة المثال الأول لكل أقنوم ممكن، وهو بمثابة القول بأن المطلق يتضمن جوانب مختلفة دون أن يتمايز جانب بما هو. إلا أن الأقانيم فى مستوى النسبية الربانية تعمل واقعيًا بصلاحيات المطلق، وثانيًا ليس هناك إلا ذات ربانية واحدة لها صيغ ثلاث تظهر بدورها كأقانيم متمايزة، وثالثًا إن الأقانيم الثلاثة متمايزة أحدها عن الآخر ولكنها ليست عين الجوهر، ورابعًا إن هوية كل أقنوم هى الجوهر، ويكون كل أقنوم من هذا المنظور قائمًا فى

٦٢ والتحفظات التى نعبر عنها بكلمات مثل 'بما هم' أو 'فى حد ذاتها' ضرورية للغاية، وذلك أولا لأن العقل المُلهَم يتفوق فى الحالة الأولى من جانب معين على الأحوال الإنسانية، حيث يستطيع إدراك فكرة اللامخلوق، وفى الحالة الثانية لأن حقائق الأقانيم تنتمى إلى الجوهر وقد انفصلت عنه فحسب نتيجة تمايزها الذى أُسند إليها من جذر النسبية وأُصلها وهو الأول سبحانه.

الجوهر، وهذا يُجيز القول بشكل اختزالى به بعض المفارقة إن كل أقنوم قائم فى الأقنومين الآخرين ومتوحد معهما، أما الجوهر الفرد فهو جُمّاع كل الأقانيم فى المطلق اللامتفاضل.

***

وتعلمنا صيغة 'أبانا' التى تُستهل بها صلاة الرب لعقيدة التثليث أولاً أننا 'أبناء' الله ولسنا مجرد 'عبيد'، وهو ما يرقى إلى القول بأن الإنسان 'الربانى' يُشكل بعدا ربانيًا تجلى فى مقامه الأول فى المسيح عليه السلام، ثم إنه فوضها إلى الناس، والله عز وجل هو 'أبانا' فى صلاة الناس إليه، و'أبى' فى حديث المسيح عنه، وهو 'أبانا' بالمسيح وفيه عليه السلام، ونحن 'أبناء' فى الابن ومنه، ولكن ليس فى 'الكلمة'. وتدرك المسيحية منظور 'أبوة' الله سبحانه وتدرك بالتالى 'البنوة' لخلاص الإنسان فى 'بنوته' للرب وبفضل الصفات الربانية التى نقصدها فى اصطلاح 'الأبوية'، فيقال إن تيجان المختارين تتبدى من نور غير مخلوق، وهو ما يعنى تأليه الإنسان فى صورة المسيح عليه السلام. والروح القدس مثل الدم الربانى الذى يُوحد الابن والآب، ويوحد الإنسان مع الرب حالما كرس الإنسان نفسه للابن، والعذراء هى أحد تجليات المسيح عليه السلام، وهى تجسد الصفات القابلة والاستيعابية للجوهر الربانى، فإذا كان المسيح هو 'الروح' فهى 'النفس'، وهذا يعنى أن الإنسان لا يستطيع أن يتوحد مع المسيح دون التوحد أولاً مع العذراء، فليس هناك استنارة'رأسية' دون كمال 'أفقى'.

ولا بد أن تكون الكوكبة الأسرارية بكاملها مقدَّرة فى الرب ذاته، إذ

لن يتجلى الابن ما لم يكن هناك مبدأ 'سابق الوجود' للابن فى الرب، كما أن ذلك التعارض فى الربوبية يفترض أيضًا وجودًا سابقًا للروح القدس، فيلزم للثنائية علاقة تنبئ عن وحدتها المبدئية، وهذه هى العقيدة الضرورية لتبنِّى الكلمة للإنسان، وليس هناك من سبيل إلى الرب دون ذلك التبنِّى، ولا دون تجلٍّ ربانى يُمكِّن له فى الوجود.

***

ومن التناقض ادعاء أن المطلق بما هو قد أنتج نسيج تلك العرضيات التى هى الإنجيل، وتثبت المتون المقدسة ومن قبلها وجود العالم عنصر النسبية الربانية، فإذا كان هناك ما هو نسبى فى الرب فالنسبية ربانية، ومن هنا تأتى ربانية الكون[٦٣]. ليس الكون الجسدانى النفسانى للوجود الحيوى كما يتصور الحلوليون، بل الكون بكليته وبجذوره المتعالية الفياضة فى آن واحد، وإذا عَزَّ للمرء أن يرفض التسليم بالنسبية الربانية، فستصير النسبية له شرًّا محضًا، وتصير الدنيا شرًّا محضًا، ويسقط فى خطإ المانوية.

وللنسبية بالضرورة بعدان هما المسافة والاختلاف، ويتبلور الموجود الربانى in divinis بفضل البعد 'الرأسى' للمسافة لو جاز هذا القول، وينقطع العالم بدوره عن الرب نتيجة القطبية الأقنومية، ثم إنه بفضل هذا البعد يحتوى الجوهر العقلى الخالص intellective Substance على الجوهر الحيوى، والذى يحوى بدوره الجوهر المادى. أما بعد الاختلاف 'الأفقى' فتمايز بموجبه القدرة الكلية عن الخير الكلى، كما

٦٣ وتلك الحقيقة المشروطة قد أدت إلى عبادة الكون التى سادت بين شعوب البحر المتوسط القديمة بعد انحرافات وتخثرات حادة.

تختلف الزهرة عن الزنبقة على الأرض، والعالم كله نسيج من هذين البعدين إذ يُمكن تفسير سائر الظواهر بتراكيبها المتنوعة بلا نهاية، وما يُوحدها جميعًا هو الوجود، والحقيقة المطلقة اللانهائية هى الحقيقة الوحيدة الكائنة فى الوجود.

***

يقول الطاويون «الباطل فحسب هو الذى ينتشر وليس الحق»، والباطل هو الشكل التحديدى بطبيعته، أى القصرى، وتتوالى بعده العوارض حسب طبائعها، وهذا هو أساس الأوبايا٦٠ وهى الشبكة التى تسجن ثم تخلِّص، وهى نصف الحقيقة التى تصير مفتاحا للحقيقة الكاملة، وعندما يقول المسيح عليه السلام «لماذا تدعونى صالحا؟» فهذا هو تعريف الأوبايا من حيث جانبها الشكلى، وهى شكلٌ يُؤدى إلى الخلاص، إلا أنه شكل، وهو بالتالى تحديد، كما أنه سيف ذو حدين عند بعض الناس.

ويجوز للمرء أن يُعبر عن مسألة النسبية المتجذرة فى مرتبة الربوبية ذاتها بطريقتين، إحداهما أن نضع المخلوق والخالق وجها لوجه فى علاقة سببية أو تبادلية، وفى هذه الحالة نضعها فى نطاق مايا بغض النظر عن التفاسير الصادرة عن الشمولية التبسيطية، وثانيتها أن نرى الرب فى جوهريته ومطلقيته النقية ثم يستحيل فى أفهامنا إلى المبدإ الذى يُحمل عليه الكون كتجسيد أو إشعاع[٦٤]، وليس ذلك الإشعاع أساسًا سوى جانب من المبدإ الأسمى إذ إن كل شىء هو آتما، فى حين أن مايا

٦٤ وقد كان ذلك أمرا جليًا عند إيكهارت وسيليسيوس وآخرين، وليست الحقيقة فى ذاتها شرقية ولا غربية بل هى تنتمى إلى كل من يستطيع استيعابها.

هى الحجاب المتكسر بلا نهاية للذات اللانهائية التى هى وحدها المطلق البحت[٦٥].

***

ولو أصر المرء على أن هناك حقائق لا منطقية بذاتها، فيجب أن نوضح أنها ليست عبثية بل هى بطبيعتها تستعصى على التعبير، ولكنها لو صيغت فى تعبير ما يظل القول بلامنطقيتها قابلا للنقض، فلو تحدثنا عن حقيقة ما فذلك لأننا واعون بوجودها، ونستطيع واقعيًّا أن نعبر عنها بطريقة أو أخرى دون أن نصطدم بالمعقولية العامة، ذلك إذا كنا نرغب أو نستطيع بذل جهد فى التعبير عن أنفسنا بشكل لا اختزال فيه ولا تعارض، ونكرر مرة أخرى أن العبث المنطقى الذى يبدو فى بعض الأحكام الروحية هو أمر جدلى لا غير، وقائم على الاختزال والقصر فحسب، وكل صيغة لا منطقية بموجب عمقها يُمكن أن تختزل إلى صيغة منطقية ذات طبيعة دقيقة معقدة، وستبقى دائمًا هوة يُشكلها ما يستعصى على التعبير من أمور، ولكنها لا تعبر عن نفسها بشكل منطقى، فالصمت ليس لا منطقيًّا. ولا تعنى واقعة أن المنطق محدود نتيجة خصائص شخصية أو جهل مخصوص أن ما يفوق قدرته ليس منطقيًّا ولا يحق له أن يكون كذلك ميتافيزيقيًّا، ولكنه على العكس يُجلى بطريقته جوهر الحقيقة المطلقة، وهناك جوانب للرب لا شأن لها بالمنطق القصرى، ومنها تنبثق الظواهر الكونية والطبيعة المتناسقة

٦٥ إذ إن هناك مطلقا نسبيًّا وهو كل ما هو مطلق بالنسبة إلى الحقائق الصغرى، والخالق هو المطلق بالنسبة للمخلوق بما هو، أما من وجهة نظر المطلق، فالخالق هو أول النسبيات جميعًا «فكل شىء به كان وبغيره لم يكن شىء» يوحنا ١: ٣.

للأشياء، ولكن ليس للرب جوانب تعترض مبادئ التجانس وكفاية الأسباب، فهى متجذرة فى الذكاء الربانى الأسمى، فالله جل وعلا كتب على نفسه ما نسميه 'الخير'، ولكن الخير هو مبدؤه بالضرورة، وهو سبحانه بالتالى 'الخير ذاته'. ومعرفة أن الله تعالى لا يُحد بنسبية مفهومنا للخير، لا تسمح باستنتاج أن الله يُمكن أن يكون شرًّا كما هو الحال فى معالجة أية صفة إيجابية، ولا يصح الخلط منطقيًّا بين الجوهر الإيجابى والمحدودية الوجودية أو بين الجوهر والعرض. فإذا قُدِّر لاستنتاج منطقى أن يكون زائفا فليس ذلك لأن المنطق لا قيمة له ولكن لأن الاستنتاج المقصود لا يحتكم على معطيات كافية، أو لأن آليته قد انطلقت من انفعال ما وبالتالى من منطلق زائف.

ومن الواضح أننا لا يصح أن نطالب المنطق بأكثر مما يستطيع أن يُقدمه لنا، فحين لا ينطبق المنطق تتبدى الرمزية التى يُمكنها أن تعبر بشكل مُرضٍ عن كثير من الأمور التى لا يستطيع المنطق تناولها. فالمنطق يختص من جوانب الأمور بما هو 'حسابى' وليس بما هو 'موسيقى'، ولكن ذلك لا يحط من قدر المنطق بحال، فالألوان ليست كالأشكال والرسم ليس كالأنشودة، فإذا كان المرء من حيث المبدأ والواقع يعيش فى إطار عقيدة أو أسرارية مفترضة من نوع ما فإنه يكون فى مجال فوق منطقى، وهى فرضية تسمح بتصور أمور فوق طبيعية بسبب تحيز مسيطر أو عبث انفعالى، فى هذه الحالة يُصبح الوحى ذاته خطأ لأنه لن يُفيد فى شىء وبالتالى تصبح منحة الذكاء من قبيل الخطإ.

ويجوز القول بأن التعارضات التي تنشأ بين الأديان هي من قبيل 'ما وراء المنطق'، ورغم أن المنطق المبني على كل عقيدة لا يُنقض إلا أنه لا يعمل إلا في إطاره العقائدي، والحق أن هذه انتهازية بحتة، إذ يستطيع المرء دائمًا أن يُبرهن على أن تلك التعارضات ليست إلا مقابلات متكاملة ناشئة من جوهر واحد فحسب.

إن ما يستحيل التعبير عنه هو ما يُمكن أن يُعالج بما يقرب من ألف طريقة مختلفة دون أن تستطيع إحداها أن تمس مركزه، وقد توحي بذلك صورة حلزون ذي حركة منجذبة نحو المركز وهو يتقدم أبدًا نحو مركز لا يُطال، إلا أنه يُمكن أن يُستوعب، ونحن نتحدث الآن عن الحقيقة التي لا يُرمز إليها إلا بالعقل المُلهَم الخالص والذي لا يُطال محتواه ذاته.

الْجَدَلُ الشَّرْقِيُّ وَجُذُورُهُ الْإِيمَانِيةُ

حين نقارن بين آداب الشرق والغرب لا يملك المرء إلا الشعور بأن الملكة النقدية عند الشرقين والغربيين قائمة فى مستويين مختلفين، ولا يملك الغربيون إلا الشعور بصدمة حيال بعض الخصائص والأمور غير المنطقية فى جدل الشرقين، كالتدليل على أطروحة جيدة ببرهان ضعيف، أو تجاهل أطروحة قوية، أو استخدام الأطروحات القوية استخداما بلا كفاءة، ناهيك عن المبالغات الغالبة فى بعض القطاعات على الأقل، ويغرى ذلك المرء على استنتاج أن الحماس الروحى والملكة النقدية كليهما قصرى، ولكن الأمر ليس هكذا من حيث المبدأ، ذلك أنهما صفتان إيجابيتان فى المسألة، إلا أن إحداهما تضطر إلى الاعتراف بذلك القصر من الناحية العملية بموجب تباين المواهب الطبيعية بين الذين ابتعدوا كثيرًا عن الكمال الأولانى. وتكمن الصعوبة باختصار فى اقتران الذاتية الروحية التى تضع فى اعتبارها ما يُجدى فى خلاص الروح مع الموضوعية الظاهرية التى تستغرق فى الاهتمام بانضباط الظواهر، ونقول 'موضوعية ظاهرية' وليست 'ميتافيزيقية'، حيث إن الأخيرة تحتسب ضمن الذاتية التى ذكرناها توا حتى إنها تصير شرطًا لها وإلا ما كان هناك موضوعية روحية. وهذا هو عدم التوافق الذى يتسم بالنسبية، والذى يتناول الجماعات وليس الأفراد بالضرورة، إلا أن وجوده فى العقليات الجمعية واختلاطه باللغة التراثية من شأنه أن يُؤثر فى أعمق الناس موهبة.

ورغم ذلك فحين يُصادف الغربى إسرافا معينا فى لغة بعض النصوص الإسلامية حيث إن الشرق الأوسط هو المعنى على الأغلب فى هذا الطرح فلن يكون مخطئا فى ملاحظة تلك المثالب سواء أكانت حقيقية أم ظاهرية، ولكنه سيخدع نفسه لو تصور أن الإنسان الغربى موهوب بملكة نقدية صالحة لمعالجة كل المستويات، أو أن الملكة النقدية التى تميز بها اليونانيون خصوصا ثم الأوروبيون المعاصرون عمومًا صالحة لكافة المسائل، وأنها تغدو من قبيل التفوق الشامل. والحق أن الملكة النقدية التى تمنعنا من قبول أمر غير مفهوم حتى لو كان من قبيل الكلام فحسب هى صيغة فى التمييز، ولكنها ليست تمييزًا بما هى بل هى تمييز يعمل على مستويات محددة للحالة الإنسانية ويجعلها متسقة مع معهود معقولياتها المسلم بها. ويتحلى الغربى بحاسة انضباط وقياس على مستوى الوقائع والتعبير عنها، وذلك بغض النظر عن الجهل أو التحيز، ولكنه يجعل استنباط الفائدة من هذه الموهبة مستحيلاً على مستوى مصالحه العليا، وأكثر البراهين نصوعا على هذه المسألة هو تحلل الحضارة الغربية عمومًا، والفكر الحديث خصوصا.

وتتفق الطبيعة الضمنية الرمزية للجدل الشرقى بطريقة ما مع الجدل الدينى بما هو، أما عن الغلوّ التعبيرى السائد فيه، فقد يكون وسيلة خطابية مشروعة لاستثارة الهمم الروحية، ولكنه على المستوى الانفعالى ينتج من الإغراء الذى تعانيه روح مغتربة حين تواجه ما يفوق الطبيعة وجوانبها الخارقة التى لا تحصى. والمبالغة فى التدين تؤدى إلى الخوف من مخالفة مبدإ القياس الذى يتطلب أن يكون

الأمر موضوع التعبير متوائما مع معهود وسيلة التعبير، ذلك أن الجوهر المراد التعبير عنه يُراوغ ضيق العالم الأرضى وعَوَز اللغة، إلا أن التعبير يُخطئ عندما يُضفى لامحدودية الجوهر على الأشكال المحسوسة، وتتراكم الأخطاء حينما يعمل بشكل كيفى غير واعٍ، وتتبنى الرمزية سلوكا وسيطا مثل المعجزة التى تعكس الخارق على المستوى الصورى، لكن المعجزة لا تعنى عدم التناسب، وكذلك الرمزية المتكاملة، والتى تعكس إلى جانب الخوارق أمورا تنتمى إلى المستوى الصورى، وبذلك تجنب الانسياق فى المبالغة الاعتباطية أى عدم المعقولية أو بالحرى العبث، والذى تجد الانفعالية الدينية صعوبة جمة فى الهرب منه.

ويمدنا الإنجيل على مستوى الجدل الدينى بأمثلة للرمزية المسهبة حين يقول المسيح عليه السلام «إن مرور جمل من ثقب إبرة أيسر من أن يدخل غنى إلى ملكوت الله، أو لو كان لكم إيمان مثل حبة خردل لكنتم تقولون لهذا الجبل انتقل من هنا إلى هناك فينتقل ولا يكون شىء غير ممكن لديكم»، فهو يُعبر عن نفسه بطريقة ساميّة تمامًا، ونفهم من ذلك استحالة أن تدخل النفس الملكوت مباشرة طالما ظلت على تعلقها بما هو فانٍ، فالتعلق وليس التملك هو الذى يتسبب فى خطيئة الغنى، ذلك من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الإيمان المخلِّص يتضمن فى ذاته وبقدر إخلاصه قوة فوق طبيعية لا تقاس بمقاييس الإنسان. ووظيفة المبالغة الشكلية هنا فيما يتصل بالغنى بيان أنه شرط نافٍ للخلاص، ومن ناحية الإيمان فهو صفة للمشاركة الفعالة فى المطلقية. ويمكن أن نطرح

ملاحظات على الشاكلة نفسها فيما يخص تعاليم إدارة الخد الآخر والامتناع عن إدانة الآخرين، وتمثل التعابير من هذا النوع جدلا عازلا تصبح فيه العلاقة المخصوصة أمرًا مضمرا.

***

ويَعْتَبر بعض المتدينين الفيشنويين أن اسم راما أعظم من راما ذاته، ويبدو أن ذلك راجع إلى أن «قوة الاسم هى التى تجعل الرب حاضرا»، ومن الخطإ إنكار أو محو التناقض الصارخ فى هذه المقولة من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يُمكن أن يتعامى المرء عن أن وظيفة هذه الصيغة هى فصل عنصر بعينه من حقيقة روحية وهو اسم راما، ثم نعزو امتيازه قصرا على كفاءته فى خلاص النفوس، وكما لو تجرأ المرء على تأكيد أن خبز القربان المقدس أعظم من المسيح عليه السلام ذاته بناءً على أن القربان يُضفى البركة بشكل فورى يكاد يكون ماديًّا، وأقل ما يُقال إن ذلك اختزال بالغ الشذوذ والتناقض، ولا يُمكن تبريره بالرغبة فى استثناء التجلى الحسى للأقانيم بغية ظهور تبتل من نوع خاص، والحق أن العقلية الغربية تستعصى على مثل تلك التشوهات، ولكن لا مراء أن التأمل فى ذلك المسعى بما هو صفة يتمنى المرء أن يراها قائمة بكمالها فى واقعية روحية مناظرة[٦٦].

ونجد فى تراث الهند وسوريا ومصر أمثلة مما أطلق عليه 'هينوثية

٦٦ يجب ألا ننسى أن المسيحية ذاتها شرقية، ومذهب تمجيد 'قلب' عيسى عليه السلام مثال لإخضاع الجوهر للشكل، على الأقل من ناحية قصر الأقانيم على جانب واحد منها، وقد كان الغرض من تعبير 'أم الرب' توجيه ضربة إلى الآرية، إلا أن ذلك الاختصار كان بالغ الاجتراء من حيث إنه يبدو وقد أخضع المطلق للنسبى، وليس أقل غرابة من الغلو الفيشنوى الذى يمجد اسم راما.

'henothiesm'[٦٧]، واعتبار اسم راما عمليًا كَرِبٍّ يُشاكل استبدال الرب الفعال بالإله المتعالى عن الفعل، وبالمقدار الذى يُمكن أن يُصبح لذلك الاستبدال معنى عمليًّا، ولا يُفسر ذلك القصر سوى الذاتية الانفعالية للبهاكتية، فلو أن اسم راما له أية فاعلية فذلك «لأن الاسم هو راما»، وهو تعبير اختزالى بالغ الجرأة، كما أنه واقع فى إطار الممكنات المنطقية، وأكبر تعظيم ممكن 'للاسم' هو التسليم بأنه ليس أكبر من 'المسمى' بل إنه 'ذات المسمى'.

والهينوثية ظاهرة لصيقة ببعض الأديان القديمة، بالرغم من أنها لا تزال قائمة فى الهند، وهى بمعنى أعرض سمة للشرق بأكمله بدرجة أو أخرى، ويمكن أن نلاحظ وجودها كلما انعزل جزء منها عن الكل من منظور معين، ثم يُطرح 'كأفعل تفضيل' فى سياق المنظور ذاته. والتفضيل فى الجدل العربى ينطوى على إبراز مزيَّة أو عيب بموجب مبالغة منطقية غير مقبولة، بينما يلزم الصمت حيال العلاقة التى توضح ذلك التفضيل، ولا ينفصل ذلك التفضيل عن الفاعلية التى تعزوها العقلية العربية والإسلامية إلى صورة السيف، وإلى ممارسة التفضيل الفورى مثلما يحدث فى قول «إن أفضل الأمور هى...» أو قول «إن أسوأ الناس هم...» أو قول «إن أعظم ثواب أو عقاب للذى...»، والفكرة وراء التفضيلية تضارع ضربة سيف قاطع فهى أمرٌ قطعى أكثر من كونها رؤية.

٦٧ وقد استخدم ماكس موللر الاصطلاح المذكور، وهو يعنى عبادة إله واحد مع قبول أرباب أخرى، كما أن اصطلاح 'kathenothiesm' قد صدر عن الكاتب نفسه، فى محاولة لإبراز الطبيعة التتابعية لتلك العبادة.

ويعتبر الإسلام أن كافة الأنبياء متساوون فى الكرامة والنبوة والعصمة، إلا أن بعضهم يفوق بعضًا بنوع من البركة الخاصة، ويُعتبَرُ محمدٌ صلى الله عليه وسلم جامعًا لهم، وأولهم فى حقيقته النورانية، وآخرهم فى الرسالة حسب مبدإ الانعكاس، وذلك للقول بأن هناك جانبًا عرضيًّا فى ظاهرة وجود محمد صلى الله عليه وسلم قد تُرجم إلى تجلٍّ فريد وصفة تفضيلية، وتتفق تمامًا مع منطق الهينوثية، فهكذا كان فيشنو أو شيفا أو التجليات الربانية الأخرى، وقد أصبح كل منها بالتبادل أو القصر هو الرب الأسمى بفضل صفة تتصل بالمطلق، وهذا الاتصال يفترض أن الصفة المعنية هى حقا قائمة بطريقة خاصة فى الربوبية، أو أنها تشير إلى تفوق الأفضلية المقصودة عن طريق استعارة عكسية، ويجوز أن تكون هذه الأفضلية ربانية بشكل مباشر كما فى حالة أرباب الهندوس، أو نسبية كما فى حالة النبى العربى صلى الله عليه وسلم الذى كان آخر المؤسسين لدين عالمى، وقد تنبأ هو بذلك، وهذا كاف بذاته من الناحية المعيارية، فقد كان الإسلام فى زمنه لا يكاد يكون شيئًا من الناحية الإنسانية، وهذه النبوءة علامة موضوعية فى حالة ظاهرة بهذه العظمة تسمح بتفسير هينوثى من هذا النوع بالرغم من عدم صلاحيته لكل القطاعات الكونية، إلا أنه صالح للإسلام.[٦٨]

٦٨ ولا بد لنا هنا من اعتبار ظرف هام، وهو أن كل رسول يستوعب فى داخله توحده مع الكلمة الكلية، ولكن لا يستوعب هذا البعد بالضرورة عند الرسل الآخرين ما لم يلزمهم بذلك المنظور الذى بُعِثوا ليحققوه، وسوف يرى فيهم وظائف مخصوصة للكلمة الكلية ثم فى نفسه، حيث إنه يعلم أنه متصل بها بشكل ملموس، ومن هنا جاءت على سبيل المثال فكرة 'ريادة محمد صلى الله عليه وسلم'، والتى تفهم على أنها تتضمن كافة الرسالات من أول الزمان.

ويتبدى الأمر ذاته بالتناظر حين يتجلى رب أو ربة فى البراهمانية فى إهاب الرب الأسمى، وذلك لأنه أو لأنها تحكم قطاعًا من الكون يمتد من المؤمن مرورًا بالسماء ووصولاً إلى البارامآتما، كما يشتمل أيضًا من جانبه الأرضى على شكل العبادة التى تُتبَّع لتمجيد تجلٍّ ربانى بعينه.

وكما أن ختمية النبى العربى يُمكن أن تُفسَّرَ فى القطاع الإسلامى للكون على أساس أنها تصوغ الظاهرية المبدئية للكلمة المحمدية، فكذلك الأنثوية الإنسانية للعذراء المباركة وخضوعها يُمكن أن يُفَسَّرَ كاصطفاءٍ سماوىٍّ فى إطار علاقة مخصوصة، وتبدو الأنثوية هنا اصطفاءً من المنظور الروحى والكونى للشخصانية كما لو كانت انعكاسًا مقلوبًا للذاتية البحتة، وهو أمر يرقى إلى القول بأن العذراء فى 'جسدها المتعالى dharmakaya' هى الأم العذراء لكل الأنبياء، وهى بذلك متوحدة مع الأنثوية الربانية أو مع الحكمة «التى كانت منذ الأزل».[٦٩]

***

وحينما يرى الجُنَيدُ بمنطق استوفينا وصفه سابقًا «أن ألف سنة من الطاعة لا تمحو لحظة معصية» فإننا نرى على الفور إسرافًا فى التعبير عن إخلاص عميق فى الإيمان، الذى اختزله إلى المداومة على ذكر الله جل وعلا، فالمؤمن المخلص المتجرد بشكل كامل لا ينسى ذلك ولو للحظة واحدة، وهو ما يعنى أن يستغرق ذلك الإيمان وجود الإنسان بكامله، وزيغ بصر المرء عن الوحدانية يعنى خروجه عن

٦٩ وقد قال أحد الصوفيين، وقد يكون ابن عربى، إن الاسم الربانى 'هى' غير مستخدم ولكنه ممكن، وإنه أعظم من الاسم الربانى 'هو'، وهذا يشير إلى أن اللامحدودية واللانهائية تتضمن العذرية والأمومة كصفات للذات.

دين التوحيد، وبالتالى عن الإسلام، وذلك يمحو ما سبقه من عبادة ولو كانت لألف عام. وهذه الشمولية أو القطعية تذكرنا 'باللاهوتى المجدد' القديس سيميون مع اعتبار الفروق، والذى قال بأن «التعميد يظل قائمًا فحسب فى حال الكمال الروحى دائم التجدد فى كل لحظة»، فكما تبرهن القداسة عند سيميون على فاعلية التعميد كذلك مداومة ذكر الله عند الجنيد برهان على الإيمان بالله سبحانه[٧٠]، فوحدانية الله سبحانه تستلزم كلية الإيمان وحضوره ودوامه، ويعتقد الجنيد أن على كل الأمور الدنيوية أن تتضاءل إن لم تختف بالكلية فى حضرة حقيقة الجوهر حتى لا تشوش على وعينا بالواحد جل شأنه.

ويشهد المثالان التاليان أيضًا على الحالة العقلية نفسها، فذلك المؤمن الذى يدعو الله أن يُنعم عليه بمنن شتى، لا لأنه يرغب فيها بل امتثالاً للأمر القرآنى ﴿ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ وكأن الله جل وعلا يَخفى عليه الغرض من الدعاء، أو أنه يُقدِّر طاعة تستنكف من وجود سبب للفعل الذى أمر أو سمح به، وتفسير كلمة 'الأمر' فى حالتنا هذه يشوبه بعض المبالغة لأن الله جل وعلا لا يأمرنا أن نحتاج أو أن نطلب منه، ولكن رحمته تسمح لنا بأن نطلب منه ما نحتاج إليه، فيمكن أن ندعوه كى يرزقنا قوت يومنا أو يشفينا، كما يُمكن أن ندعوه لاستنزال البركة على أنفسنا، ولكن لا مجال للدعاء من أجل الدعاء ذاته، أو لأنه جل شأنه قد أمر من أجل الأمر فحسب. والمثال الثانى

٧٠ يقول كاتب إسلامى بمنطق مماثل إن صحة الصيام مشروطة بكل أنواع الاستغناء، وهو رأى غير مقبول فى منظور الشرع.

عن مؤمن آخر على عكس ما ذهب إليه الأول ينطلق من فكرة أن كل شىء مقدر سلفا، فيمتنع عن الدعاء رغم 'الأمر الإلهى' ذلك لأن 'المقدَّر لا محالة واقع'، وكما لو كان جل شأنه قد كلف نفسه بالأمر أو السماح بأعمال دنيوية، وكما لو أن الدعاء والصلاة أيضًا لم تكن مقدرة سلفًا! والأمر المؤكد أن الإنسان 'عبد' وأن 'العبودية' تتطلب الطاعة، ولكنها ليست على شاكلة 'الفن للفن'، فالعبودية واجبة بفضل مضمونها فحسب خاصة «أن الإنسان مخلوق على صورة الرب»، ونسيان هذه الصورة تفريغ لفكرة الإنسان من محتواها بالكامل.

ولا شك أن المؤمن فى المثال الأول قد تمسك بفضيلة الطاعة لأنه رأى أن تلك الفضيلة أو ذلك الذوق له أولوية على كل الدوافع المنطقية وكل الغايات الثانوية، ومن هذا المنظور يُصبح للطاعة أهمية أكبر من تحصيل أمر مرغوب، أما الدنيوى فصفته تعنى العصيان، ولذلك عليه أن يقوم بعملية تحول مبدئية هى التوبة ثم المداومة عليها، ليظل العبد الأمثل ويبلغ مقام الفناء، إذ إن الطاعة وحدها هى ما تُكسِبُ الأمور قيمتها.

وكذلك الحال فى المثال الثانى، فهو يعنى أن المرء لا يصح له الاعتراض على 'الأمر الإلهى' بأية رغبة خاصة، فمثل هذه النية عبثية منطقيًّا وغير قابلة للتحقق عمليا، ولكنها تعنى أن الروح تسعى إلى التمسك بذاتها فى سلوك أنطولوجى لو جاز التعبير، إلا أن المشيئة الإلهية حقيقية، وعلى المرء تكريس نفسه لهذه الحقيقة الوحيدة، وهو سلوك غير قابل للتطبيق عمليًّا، ولكن قد يكون له قيمة باعتبار النية

فيه أو الميل إليه، إلا أن هذه الحالة محفوفة بمخاطر الوقوع فى الفردية، وتؤدى إلى تكلس انفعالى وأخلاقية آلية، وفى حين تسعى لأن تكون حاملة لوعى ميتافيزيقى إلا أنها لا تتوافق معه على الحقيقة، والتواضع فى العقيدة المسيحية الذى يدعو إلى محو النفس يحمل كثيرًا من أمثلة التناقض، فى حين أنها لا تزيد حقا عن التهاب عاطفى للنفس. ويجوز أن يُعبر المرء بمفهوم إسلامى عن أن الفردية حتى لو كانت غير مباشرة فهى خطيئة شرك ونفاق، بدءًا من اللحظة التى يشهد فيها المرء بأن 'لا إله إلا الله' ويفنى ذاته لذلك السبب فحسب لا أن ينكبَّ فى الواقع على تمثيل دراما صاخبة عن الفناء.

ولنعد إلى مسألة الطاعة الكاملة، أو التوكل fideism، والتى تتسم بعدم الرغبة فى فهم ما يُجاوز تخمينًا معينًا يُعتبر كافيًا لعقلية التسليم، وهذه الطريقة فى النظر والشعور تجتاح الاستيعاب العقلى بظلال تآمرية من الظاهرية والدنيوية أو حتى الفسق، وتبدو الروح الحائرة كما لو كانت ملحدة، وهو مما يُؤذى طمأنينة القلب وسكينة النفس، وسوف يُقال إن على المرء أن يرضى بمذاق الحقيقة الذى لا يحتاج إلى برهان، ولا يصح من وجهة نظر ذلك التسليم أن يسعى المرء إلى التحرى فى 'الظاهر' بتدخل عقلى دنيوى عما يُؤكده 'الباطن'، ولا يجوز فتح باب لإغراء الشك والقلق الفلسفى الناتج عنه دون داع، والذى يُؤدى فى نهاية المطاف إلى الانحطام، فالفكر لن يفل الفكر. وتحتوى هذه المشاعر على حقيقة لا مراء فيها، ولكنها تميل واقعًا إلى الانفعالية وتخلو من الإحساس بالتناسب، ذلك أن الفكر الجدلى

ينطوى على خطر ماحقٍ نتيجة طبيعته التى لا وازع فيها للتوقف عن الاندفاع، فالعقلنة لا نهاية لها، وحركتها مداورة لا تستطيع بلوغ الحق.

وحيرة العقل لا يُطامنها إلا الإيمان الذى يجبُّها، أو العرفان الذى يضمها ويتعرف على محتواها الإيجابى. وقد تحدث أو لا تحدث، ولو حدثت، فستظل وظيفتها وصفية وعرضية فحسب، ولن يحدَّها إلا عقيدة أو عرفان. والمرجعيات التى توفرها المذاهب التراثية لا شأن لها بأى نوع من 'البحث' الفلسفى الذى لا سكينة فيه، ولا نهاية له، ولا وعى عنده بالغاية من الذكاء.

ولا مناص من أن التسليم المذكور يفتح بابا للانفعال لكن ذلك لا يُوهن من فاعلية المجاهدة الروحية، وهو ما يهمنا هنا، ثم إن المرء حر فى اختيار طريق يتفق مع طبيعته ومع الدور الذى تلعبه الانفعالية فيه، ثم إن هناك مسألة مهمة، فحين لا تتعارض مشاعر التسليم مع الحقيقة ولا تَحدُّها بأى شكل، ونعنى هنا الحقيقة المكفية بذاتها روحيًا، تصبح مشروعة تمامًا، ولا تمثل مجرد واقع طبيعى محتمل، بل تصبح صيغة سكونية للبصيرة، وإذا لم يكن الأمر كذلك فلن تكون رمزية الحب أمرًا مفهوما ولن يكون هناك نفع فى الموسيقى ولا الشعر[٧١].

***

والتواضع فى العقيدة المسيحية الذى أشرنا إليه سلفًا يعنى مساواة

٧١ ويدعى البعض أن الموسيقى الشرقية، والهندية منها على الأخص، ليست انفعالية بل ذهنية، وهذا هراء، فالموسيقى انفعالية بطبيعتها، وليس هذا مثلبا تؤاخذ عليه، ولا هى إهانة، ولكنها تعمل فى إطارها لصيغ روحية تتجاوز بما هى الظواهر النفسية.

قليلة التوفيق بين الذكاء والغرور[٧٢]، ويميل إلى اختزال الروحانية إلى بدائل بالغة الضيق عند مقارنتها بإمكانات الطبيعة الإنسانية، كما يستبعد أنواعًا معينة من القداسة تصل إلى تفضيل البدائل العكسية لتلك العهود المجهضة، وشأن التواضع فى المسيحية شأن التسليم أو الطاعة أو الإخلاص فى العقيدة الإسلامية، وليست منفصلة عن غياب فكرة مايا، والتحيز الذى يختزل الروحانية عمليًّا إلى قناعة بأن المرء من أشرِّ الناس طرًّا تفترض سلفًا نوعًا من المطلقية لا مهرب منها للواقع الإنسانى فى غياب خيمياء العقل المُلهَم المحُولة، اللهم سوى بعملية سحق نفسانية[٧٣]، وهو بمثابة القول بأن الإنسان عاجز عن الموضوعية أولا، وثانيًا أن النفس لا تتخذ أبدًا جانب الظاهرة الموضوعية فى علاقتها بالذكاء، فإذا دُفِعَ بأن التواضع هو الموضوعية حيال الذات فنجيب بأنه صحيح من حيث المبدأ، ولكنه ليس كذلك فى عقيدة الزهد الشائعة فى التواضع، والتى تفرض على النفس القناعة بأنها أكثر خبثًا من أى نفس أخرى وبشكل أصولى وليس

٧٢ وقد كانت موجهة أصلا لنقض 'حكمة الجسد'، وقد تكون تلك الأخيرة لها بعض الفائدة ولكن استغلالها الانفعالى قد أدى بها إلى الميل إلى التعبير عن رد الفعل العقلانى.

٧٣ يقول أولييه Olier «إن التواضع هو 'الرغبة فى أن يُعرف المرء بالخسة، وأن يعامل أيضًا على أساسها، ويصبح هدفا للاحتقار، ... والنفس المتواضعة بحق لا تصدق أن هناك من يمكن أن يحتقرها، إذ إنها ترى ذاتها أقل قدرا من كلمات الاحتقار ... وتعانى الكرب من أقل ما تعامل به من احترام، أو ما يبدو منه أى تقدير لها» Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes, Ch V، ومن هنا ينطبع وعينا الأنطولوجى باللاشيئية، وبمحدوديتنا الشخصية فى لغة الفردية العاطفية، وهو سلوك تناقضى لا يثمر عند أعتى الطائعين، ويفقر الأسرارية ويختزلها إلى مستوى صبيانى، كما تدمر الأشعرية الفقه، ولنتذكر فى هذا السياق أن الأشعرية تميل إلى اختزال الطبيعة الربانية إلى القدرة الكلية فحسب، وتتجاهل أن الله جل شأنه قادر على كل ما يشاء، إلا أنه لا يشاء أن يفعل كل ما يقدر عليه.

نسبيًا فحسب. والحق أن تلك الصياغة قادرة على أن تأتى بمعنى معقول فى مستوى الفكرة الرمزية، بمعنى أن كل خطيئة هى خطيئة بما هى بشكل مخصوص، مما لا يغير واقعة أن الأسرارية الانفعالية تؤدى إلى أخلاقية آلية بلا ذكاء تعمل عادة بتحيز انفعالى خالٍ من كل أثر للموضوعية.

وفى إطار التأملية الحقة التى لا ينفذ إليها العالم وطموحاته، والتى ينسحب منها هذا العالم فإن مسألة أن نعلم ما إذا كنا طيبين أم أشرارا تعود إلى مايا، وهى غير القابلة للانحلال من حيث المبدأ، وهى بذلك جديرة بعدم الاكتراث رغم أننا لا نملك إلا أن نرى الشر فى أنفسنا، والحق أننا ملزمون بذلك دون أن نورط ذواتنا بالسقوط فى الفردية بلا مبرر. والأمر الوحيد الذى يهمنا هو عنصر المطلقية الذى يصوغ حياتنا الروحية، فالإصرار على العناصر الروحانية الإيجابية هو الذى يحل ما كان مشكلاً أخلاقيًا، ولعجزنا عن إجابة السؤال المستعصى عن تحديد قيمتنا، ويجيب لنا الله جل وعلا عليه من خلال عنصر المطلقية الذى يعلو عندنا على ما عداه.

ولو رأينا فى ذلك المذهب دعوة إلى التقاعس لكان ذلك يعنى عدم إدراكنا حقيقة أن المجاهدة لتحقيق الفضيلة ليست غاية فى ذاتها، وأن هناك ضرورة لوجود سياق روحى تتقدم فيه الفضيلة على المجاهدة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى من الخطل أن نجاهد لتحقيق هدف تمنعنا الفضيلة ذاتها عن بلوغه، وتلتقى هذه الاعتبارات جميعًا عند المشكل الأساسى للمواجهة وهو حتمى جزئيًا وتناقضى جزئيًا أيضًا

بين الفردية الدينية والحق الكلى.

***

وهناك عنصر يُناقض الحاسة النقدية واقعيًا وليس بما هو، ألا وهو 'الإلهامية inspirationism' وهى الأنفة التدينية عن التدخل العقلانى على سبيل التصحيح أو الشك حين يتملكنا الإلهام، ليس بمعناه الأسمى بل فى موجة من الإلهام الفياض الذى يتملك المرء عندما يكتب عن علم فى مسألة روحانية، والفكرة القائلة بأن الله سبحانه هو الذى يُملى علينا ما نكتب، وذلك بمقتضى العهد الذى أخذناه على أنفسنا، تتمخض عن شيء من الإهمال فى صياغة المعنى وفى إبراز القيمة فى الأطروحة، ذلك بالإضافة إلى فقدان الحساسية لهذه الأبعاد فيما يُناظرها من أمور، والنقيض التام سوف يكون منطقًا محكمًا بلا إلهام حيث تعالج الأمور من قشورها دون معرفة كافية بلبابها ودون 'تفويض ربانى'، كشأن الفلسفة بالمعنى الشائع المعاصر. فالإلهامية سيف ذو حدين من حيث المبدأ إن لم تكن كذلك دائمًا، ولكن ذلك أمر مفهوم لدى البدو الساميين بعقلياتهم التأملية التى تتعلق دوما بكلمة الرب المنزلة من السماء.

وبعيدًا عن مسألة عدم الفهم الغربى نرى معظم النصوص الشرقية التى تبدو تعسفية وعبثية وعصية على القراءة لا بد أن تعزى إلى الإلهام سواء أكان حظها منه سلبيًا أم إيجابيًا حسب أحوالها، فإذا كان إيجابيًا فبها إلهام حقيقى. وتنهل من كلٍّ من التأملية السامية والعقلانية الآرية من الإلهام والجدل الموضوعى على الترتيب، ثم من سكينة التسليم وحاسة النقد، ثم أخيرًا من الآلية العمياء سواء

النابعة منها من آلية الأخلاقية الدينية أو من خلو المنطق الفلسفى من البصيرة الإنسانية الطبيعية، وهى لهذا السبب أكثر زيغًا من الأخلاقية المذكورة. ويمكن تفسير التباين بين العيبين النقيضين والمتكاملين فى آن باختلاف أصولهما، وتلك الأصول هى الوحى والعقل المُلهَم، أو الدين الشكلى الموضوعى والدين الفيضى فوق الشكلى، وحيث إن الأخير منهما هو لباب الأول فإن وهنه فى الوعى الإنسانى سوف يتمخض عن الانحراف والتدليس، 'فالرأس تفسد أولاً corruptio optimi pessima'، فى حين أن أقل درجات التسليم ذكاءً لا تقطع أواصرها بالمبدإ، سواء أكان ذلك بفضل الحقيقة أم بفضل اللطف الربانى. وهذا يحسم فهمنا لمسألة كراهية المتوكلين للنظر الفلسفى حتى لو أخطئوا فى بعض التفاصيل، والحق أنهم يُنكرون الحقائق التى لا علم لهم بها، ولكنهم فى ذلك يدينون الميل إلى الفهم.

ونحن على وعى بأن كثيرًا من المقولات السالفة يُمكن أن تنقلب علينا فى السعى إلى دحض أطروحتنا، والتى نطرحها دائمًا على سبيل المقاربة، ولكنها مقاربة لازمة، وبدونها تظل الظواهر المهمة بدون تفسير عندما تخايل أفهامنا لأول وهلة، وستظل مبهمة ما لم يُفسرها طرح خاطئ كما يحدث فى الواقع، أو على العكس من ذلك يُعاد تشكيلها تحت غطاء من المحسنات البلاغية الممجوجة فى ذاتها، وهى على المدى الطويل أقرب إلى التآمر على الحقيقة منها إلى منفعة الأفهام.

***

ولا بد من الإشارة إلى أن سيرة أولياء المسلمين هى من أكثر المجالات صعوبة للقارئ الغربى، والأغلب أن انطباعاتهم تدور حول أن

الوقائع البسيطة لا تمثل فى جوانبها الظاهرية المنضبطة القابلة للقياس أية أهمية عند الكُتَّاب، ويبدو أن الكُتَّاب لا يأبهون إلا بالنوايا الأخلاقية والأسرارية، ويبدو التاريخ عندهم كما لو كان صورا تعليمية قطعية بقدر الإمكان[٧٤]. وتهيمن الفضائل العظمى على كل شىء، الإخلاص والفقر إلى الله والكرم والتسليم، فمهمة الأولياء هى بيان تلك الفضائل وليس جعلها أمورا قابلة لتصديق العقل الإنسانى، فالله جل وعلا هو القادر على كل شىء. إن مضمون الوقائع وغايتها الأخلاقية والروحية وفاعليتها فى مقاومة النفاق هى الأمور المهمة فحسب، أما الوقائع فى ذاتها فلا تعدو علامات كما لو كانت حروفًا فى أبجدية. إن إحدى الخصائص المميزة للإسلام هى الإصرار على التسليم الكامل لله بشكل يكاد يقتصر عليه سبحانه فحسب، والولى لا يُريد إلا أن يقتصر اعتماده عليه جل وعلا، وهذه الخصيصة هى ما يحو كُتّاب سير الأولياء إلى إبرازها، ويلجئون فى ذلك إلى كثرة من الصور الشفافة والمذهلة التى تبدو للقارئ الغربى فى الوقت ذاته غير مفهومة ومتزيدة، ويكاد يبدو أن المقصود من عفويتها هو التعويض عن غلوها أو العكس، وسوف يُقال إن الأساطير هى ما هى ولكن ذلك التعميم المراوغ لا يأبه لإشكاليات الشكل والرمز، فلا يكفى أن يعنى الرمز أمرًا ما، ولكنه لا بد أيضًا أن يعنى ذلك بطريقة لا تتعارض مع العقل،[٧٥] ولا شك أننا نمتدح المثالية الروحية لكتاب

٧٤ وليست هذه هى حياة الأولياء كما كتبها ابن عربى فى 'رسالة القدس'، والكتابات الأخرى أقل دقة، حيث يختلط فيها التراث بالأصداء الشعبية.

٧٥ وحتى نتجنب سوء الفهم فنحن لا نشك فى قدرة الله جل وعلا على إحياء جمل نفق فى

السير المذكورين، إلا أننا نعترف بمبررات رد فعل القارئ الغربى الذى يفتقد الحساسية لسحر المغالاة الذى يصفه بالطفولية بلا تردد، وسواء أكان على صواب أم على خطإ حسب الحال[٧٦].

ونتوصل من هذه الاعتبارات إلى استنتاج أن الوعى الشرقى المتجذر فى أسرار الإيمان، والذى يُؤدى إلى الخلاص كما أنه لا يُقاوم، يتقبل مخاطر انعدام المنطق بشكل طفيف عن طيب خاطر أكثر من قبوله لقلة الإيمان، حيث إن لامنطقية التفاصيل واستحالتها لا تغض من أحدية الحق الذى يضمن كل الحقائق الممكنة، ولا هى تغض من الإيمان الذى يُؤدى مع الحقيقة إلى الخلاص، فى حين تحتوى دقة المنطق والنهم إلى الحس النقدى على سموم الشك، وذلك على الأقل فى مستوى الإنسان العادى، وهما معا يأخذان على عاتقهما معارضة الإيمان غير المشروط والقدرة الربانية[٧٧]، وبناءً على ذلك يحسن بالمرء

الصحراء، ولكنا نشك فى أن يشاء أن يحقق معجزة لصالح من لا يقبل العون الإنسانى باسم ضمير أسرارى يسهل انعكاس معناه.

٧٦ ويقول ابن العارف ما سمعه بنفسه عن أولياء قادرين على جعل جبل يختفى بمجرد إشارة، ويجوز التساؤل أولا عما هو نوع الولى الذى قد يرغب فى أمر كهذا؟ وثانيا ما هى الظروف التى تجعل اختفاء جبل أمرا مرغوبا فيه؟ وأخيرًا ما الذى قد يجعل الله جل وعلا يمنح أحدًا كرامة مغالية إلى هذا الحد؟ ولكن على المرء أن يتغلغل فى هذه المسألة ويخمن بعض الشىء حول حبة الخردل، والجبل، وشجرة التين، فجميعها ينتمى إلى مسألة التعبير عن 'إمكان المستحيل' وهو برزخ بين النسبى والمطلق، «غير المستطاع عند الناس مستطاع عند الله» (لوقا ٢٧: ١٨)، إلا أن المبالغة تبقى سيفا ذا حدين، وهى مورد تعبير إشكالى ما لم يجر تناوله بحذر، والمعنى الحرفى قائم بما هو، وأيًّا كان تهافت المعقولية التى تتبدى عند الراوى الذى ينزلق من السيرة إلى أمثال الحكمة.

٧٧ «ومصير الإنسان الجاهل الذى بلا إيمان هو الهلاك، فليس هذا العالم ولا العالم الآخر ولا الحياة والبركة الربانية من نصيب الشكاكين» (باجافاد جيتا IV, 40)

أن يبالغ ويقبل مخاطر الوقوع فى العبث عن أن يكون منطقيًا ليسقط فى مخاطر الكفر. فالحق سكونى فى حين أن الإيمان حركى، ويفسر الفارق بينهما السبب فى ذلك، وبغض النظر عن الحق الخالد فإن المسلم خاصة والشرقى عمومًا يعلق على الإيمان أهمية كبرى عن انضباط الوقائع، فالاتكالية تناقض ذاتها، وليس ذلك من قبيل الذكاء بالطبع حيث لا تعارض بينها وبين التأمل، ولكنها تتعارض بالشك والدنيوية والكِبْر، والتى يعظم شأنها جميعًا حين تتهافت طبيعة العقل المُلهَم. ويناظر التوازن بين الحق والإيمان ما بين المذهب والطريقة، أو بين العقل والنفس، والعقل الحسن الترتيب يقبل الحق تجريدًا، إلا أن ذلك مختلف تمامًا عن النفس التى تقبله بشكل ملموس بالدرجة نفسها أو على الإيقاع نفسه، والكلمات التالية موجهة إلى النفس لا العقل «طوبى للذين آمنوا ولم يروا». فيحتوى الإيمان بالإضافة إلى كافة خصائصه على الميل إلى تصديق ما هو ممكن ربانيًا ومستحيل إنسانيًا. ولقد أحس بعض الناس بالاضطرار إلى استنتاج أن تاريخ مقدسات الإسلام لا يستحق الإيمان به، والعكس هو الحق إذ إن الوقائع ذاتها تعتبر مقدسة، فتستحيل الدقة فى هذا المجال إلى شرط للإيمان، وليس هناك فى مجال الأنساب من هم أكثر دقة وانضباطًا من العرب، ويكاد يصح أيضًا القول بأنه ليس هناك من هم أكثر منهم تدقيقًا واستدلالاً، وكذلك الأمر فى رواية الأحاديث والأحداث سواء أكانت شرعية أم معتادة، فالتقوى هى التى تفرض الانضباط فى الحالة الأولى، فى

حين تتسبب فى اللامبالاة فى الثانية[٧٨]، وحين يتحقق ضمان صحة الوقائع المقدسة يتجلى الهامش الإنسانى الذى يسمح للحماسة أن تدمج الأسلوب الرمزى أو الوعظى بالحقائق التاريخية، أما فيما يتصل بالاختلاف المبدئى بين الأسس المقدسة والهامش الإنسانى الذى ينتج عنها فإن الموقف فى الإسلام يكاد يُطابق المسيحية واليهودية فى هذا الشأن، فهذه ظاهرة نابعة من أساس طبيعة الأديان ذاتها، ولا دخل لها بالعوامل النفسية.

وحين نتناول مسألة سموم الشك لا نشير إلى أية شكوك فكرية كالتى تنتج عن طبيعة الذكاء الجدلى المحكوم عليه بعدم اليقين، فالشك الذى نعنيه ينبع من الانحياز الانفعالى، والعقل الاستدلالى يُحاول دائمًا أن يكون مطلقًا، ثم إنه يتمرد على قصوره، والشك فى ذلك مثل الحقد الذى قد يبدو باردًا ولكن جذوره انفعالية محمومة. والإيمان هو سلام القلب النابع من اليقين المطلق، وهو بذلك يتجنب محددات الشك، والشك مثل الحقد إلا أن جذوره نابعة من الانفعال. والذكاء الإنسانى مفطور على التعالى حتى لو لم يَربُ على كونه ذكاءً حيوانيًا شائعًا، وهكذا يصير الإيمان هو توجهنا نحو المعرفة قبل أن نعرف بغض النظر عن اكتمال مضمونه، ويصير التوجه بالفعل معرفة حيث إنه يستمد من الحكمة الفطرية innate wisdom ، والتى يعمل الوحى المنزل على إحيائها.

٧٨ ويحقق المؤرخون العرب تطابقا مثاليًا فيما بينهم بما فيهم من لا يهتم كثيرا بسير الأولياء، وهم يبلغون بذلك حد اللوم على جفافهم وعجز خيالهم وعقمهم، ويعتبر ابن خلدون مثالا نمطيًا لذلك على علو قدره.

وبناءً على تلك العموميات نرجع مرة أخرى إلى مسألة سِيَرِ الأولياء. فإضافة إلى أن العبثى فى الأدب الدينى قد يكون ظلاً لجمال خاص يُراوغ بحثنا الارتجاعى فإن النظرالثاقب يعجز عن استيعاب العبق أو النغم، ونجد تعلقًا بالماضى يُفسر أمورًا عدة، فكما أن السنة تزخر بالأحداث التى تبعث على الدهشة من واقع طبيعتها المتناقضة أو الساذجة، والتى دائمًا ما فسرت على أساس أنها أمثلة للمؤمنين، فكذلك سير الأولياء التى يتبدى منها سمات تسمح بتخمين أن كاتب السيرة أو الولى ذاته ينوى أن يُجسد نموذجًا معرفيًّا لموقف معين بحيث يكون من أكثر النماذج إدهاشا، وذلك حتى تتسرب الفضيلة والتسامى إلى كافة السياقات الإنسانية الممكنة، والنغمة السائدة فى مقام ذلك المسعى البطولى هى السعى الدءوب إلى الإخلاص واليقين، حيث نجد مفاتيح تلك الخوارق.

إلا أن علينا الآن أن نضع أنفسنا فى المنظور التاريخى للسير ذاتها، فنجد بين أيدينا وقائع يصعب الحكم عليها، مثل معجزة تبدو ولا موجب لها، أو أخرى تبدو انتقامية بدون داع من أول وهلة، فلربما كنا غير واعين بالدوافع التى شاءت السماء أن تكون حاسمة وهامة فى تحققها حتى لو كنا على دراية بالمبدإ السماوى المعيارى. وقد يرشدنا فى ذلك السياق أن الشرقى قد يستوعب وجود نتائج وخيمة فى عناصر تبدو قليلة الشأن، محاكيًا بذلك لو جاز التعبير طريقة ربانية معينة فى النظر إلى الأمور، وتقدم التوراة لنا غير واحد من هذه الأمثلة، كما يحق أن نقول أيضًا بأن مقاييس السماء ليست بالقدر ذاته فى كل

عصره، فالمعجزات القديمة تبدو على سبيل الوصف أكثر سهولة واطرادا، وغالبًا ما كانت أكثر صرامة حسب الحال الذى استوجبها، ونضيف إلى ذلك أن الروايات لا تتناقل إلا الوقائع دون أن تفى بحق كافة العوامل التى أدت إليها سواء أكانت موضوعية أم ذاتية.

***

ويحب المسلم أن يستغرق فى مساءلة ضميره «أليس إخلاصى نفاقًا؟» وكما يستغرق المسيحى فى مساءلة ضميره «أليس تواضعى كِبْرًا؟» وقد رأينا سابقًا كيف أن السؤال لا يحظى بإجابة فى الحالتين على المستوى الإرادى والانفعالى الفردى، وحيث تنشأ حيرة وتوترٌ يُسهمان فى خلق أساطير مبالغ فى طبيعتها، ولكن هذه الأساطير أو الحقائق، والحيرة التى تعبران عنها بشكل أخص تعتبر عاملاً مساعدًا على تَبلور المفارقات على طريقة كوانات بوذية الزن، وسواء أكانت تعبر عنها بشكل حرفى أم بأسلوب إنشائى، فالتوتر الداخلى ينتهى آجلاً أم عاجلاً بهتك الحجاب ويستولى التوحيد على النفس، ثم تنتهى الازدواجية والنفاق معا. ومن الواضح أن هناك نوعًا من التوقع أو التكهن لهذا اللطف الباعث على التحرر فى العقل المُلهَم، يتجلى فيما يتعلق بعنصر اللاشخصانية فى النفس، والذى يفترض مسبقًا أننا فى إطار مختلف عن الفلسفة العقيمة سواء على المستوى الذاتى أم الموضوعى، فإن الحق خلاص، ولا يُطهِّر القلب إلا التأمل[٧٩].

٧٩ وهذا هو الميل الذى كان الإمام الشاذلى وتابعوه ينزعون إليه، وقد عبر عن ذلك مريده المباشر أبو العباس المرسى فى قوله «إن المعرفة تكمن فى القلب كما يكمن البياض فى الأبيض والسواد فى الأسود».

وأيًّا كان المظهر العام للإسلام كدين سامیٍّ، فالمرء لا يتمالك من الدهشة حيال ظاهرة تعبير كثير من الصوفيين وربما غالبيتهم بل ربما أعظمهم قدرا[٨٠] عن أنفسهم بأسلوب سيطرة الإرادة والانفعالية الفرديتين، فى حين أن الصوفية بطبيعتها قائمة على العرفان ومتسربلة به، ويكمن سبب ذلك فى أن معظم الناس بمن فيهم من وصل إلى القداسة هم أميل إلى 'النفسانية' منهم إلى 'الروحانية'، وهم لذلك واقعون فى قبضة الخوف، ويرون من التهور أو النفاق التعبير عن أنفسهم بشكل غير الذى اتبعوه. والحق أن كثيرًا منهم استطاع تغيير أسلوبه فى التعبير، ولكنه حاول البقاء على إخلاصه لما كان يتطلبه جوهره الفردى فى أول الأمر، خاصة وأن من الأفضل أن يُظهر المرءُ أقل مما هو على الحقيقة من أن يبدو أكبر من حقيقته، كما يجب أيضًا أن نحسب لوجهة نظر التضامن الدينى، والتى تتطلب أو تفضل الاشتراك فى اللغة دون أن نتجاهل رمزية الحب التى تصهر لغة العواطف والانفعالات.

***

لقد ذكرنا سلفًا حالة عدم التوافق بين الإيمان وبين حاسة نقدية معينة لدى الإنسان العادى فى كل المستويات[٨١]، فالإيمان كافٍ جوهريًّا

٨٠ ولا يتمتع أولئك دائما بالشهرة فى حين أنهم عظماء ولا شك فى معظم الحالات، فالنفرى الدرويش الجوال من القرن العاشر الذى كان يقدره ابن عربى كان نموذجا نقيًّا للعرفان، ولكنه أقل شهرة من كثير من المتأملين الانفعاليين.

٨١ ولا بد من تأكيد أننا نتحدث هنا عن الإنسان المتوسط، على ألا ننسى أن هناك أيضًا حالات ظاهرية من غياب التمييز التى تستحيل إلى عادة، وهى تُستقبَلُ بشكل غير واع حتى عند من يعتبرون موضوعيين فى كل أمر آخر، فالتمييز الفعال حقا يعتمد إلى حد كبير على ظروف استثنائية تماما فى المستوى الثانوى الذى نتحدث عنه فى هذا المقام.

بمحتواه، ولكنه ليس كذلك بالضرورة من حيث جوانبه السطحية، مثلما يصدق على الصعيد العكسى أن تتلازم الحاسة النقدية مع ذاتية بالغة الضيق، ثم إنها تقع فى الخلط فى أهم المجالات التى تُحرم عليها تأنيب المؤمنين على مثالبهم الصغيرة. ويتشابه الموقف فى الفن بعض الشىء مع هذا الأمر، حيث تتناقض الطبيعية والرمزية بشكل ما، فلن يلوم أحد صورة شعائرية لعدم انضباطها التشريحى فالأولوية فيها للتعبير والقيمة القدسية فحسب، ولا ينتفى إمكان أن تنضبط صورة شعائرية مع الطبيعة دون أن تفقد طبيعتها التقديسية، إلا أن تلك إمكانية محفوفة بالخطر وتتطلب تضافر شروط مختلفة يصعب إدراكها فى الواقع[٨٢]، وحيث إن الطبيعة الإنسانية هى ما هى، فمن الأقرب للمعهود أن تكون الأعمال الطبيعية ثمارًا للمشاهدة البصرية والمهارة الحِرَفية الدنيوية بطبيعتها، فإن على الرمز الشعائرى أن يظل فى نطاق البراءة المقدسة التى تميز الأشكال الرمزية الشعائرية. ثم إن هناك مبدأً ميتافيزيقيًّا يعمل على منع تجلى المقدس من الوصول إلى نقطة الكمال الظاهرى التام، ذلك حتى لا يقتل فيض ما لا شكل له، ويفسِّر هذا المبدأ كثيرا من النشوز الذى يبدو فى المتون المقدسة كما يبدو فى فنون الكهانة، وليس غريبًا فى كثير من الحالات عما نجد فى الجدل التراثى وما يعتريه من عدم كمال التعبير.

وبين أيدينا عدة نقاط لا بد من إيضاحها بأمانة عن المسألة الشائكة

٨٢ وتتطلب الطبيعية التامة فى صورة مقدسة قبل أى شىء آخر أن تمثل الصورة النموذج فوق الإنسانى كما كان على الحقيقة، والأسلوب التراثى بالضبط هو الذى يجعل من غياب هذه الصفة أمرا أفضل.

للامنطقية التى تتبدى فى تناول الأمور المقدسة، فأيًا كان ثمن الاندفاع وأحيانًا نقص التأمل فى المثالية العربية فإن المسلم لا يفقد الصلة بتاتا بالميول الأساسية لدينه طالما ظل مؤمنا، وعلى العكس يتوه المؤمن الغربى بسهولة عن الميول الأساسية لدينه، أى إنه يتمترس وراء البدائل البسيطة للأخلاقية ومتطلبات السلوك الدينى، فى حين يخون الميول التى تشكل أساس تلك البدائل وذلك السلوك نتيجة كونه 'متمدينا'. فالماكينة شىء طيب طالما أحب المرء الله جل وعلا، والجمهورية نظام طيب طالما كانت مع الدين، ولا يخطر على بال معظم المؤمنين أن الماكينة تقتل حب الله عز وجل واقعيًا، وأن الجمهورية تخنق الدين واقعيًا، وإذا لم يكن هناك مناص فى النهاية من الاعتراف بالمؤثرات الشريرة لتلك الأمور فإن اللوم يُلقى أولاً على الطبيعة الإنسانية، ثم على انحطاط دينى تخيلى، ولن يُلقى اللوم مطلقًا على الأسباب الحقيقية التى اعتبرت من أول الأمر محايدة لأنها خارج البدائل الأخلاقية والقواعد العملية التى اختُزِلَ إليها الدين، كما أنها خارجة عن اللاهوت البحت. ويزعم البعض أن عالم الماكينات عالم 'مسيحى' ذلك لأن الماكينات لا تزنى، ولأن كل ما هو فعال يأتى من المسيحية، وحيث إن الماكينات فى الواقع مفروضة بناءً على أسباب مادية لا رجعة فيها، فهى تميز العنصر الدنيوى والدنيوية التكنولوجية فى كل مكان على ظهر الأرض، ومن الواضح أنها نقيض لحب الله جل وعلا.

وسواء أكانت تلك الدنيوية النفعية فسقًا صريحًا أم مسيحية مخادعة

فلا يُمكن أن تثبت بالجدل الطبيعى، وتتطلب الدفع بمقولات تعسفية لاستبدال أوهام تخيلية بالحقيقة، ولا تقل قبحا عن الإطناب الزائد بلا تدبر، وهو أقبح فى أحوال خاصة من التناول الأخلاقى الزائف الذى أصبح سمة شائعة فى اللغة الحديثة، وهو مبنى على تبرير إثم أو شر بإغراقه فى مصطلحات وشعارات تستهدف التآمر على حقيقةٍ أو واقعةٍ إيجابيةٍ باستخدام مسميات شائنة، وغالبا ما تلجأ إلى قيم زائفة فيما يُعزى على سبيل المثال إلى 'الشباب' دون أن يكون لمصطلحاتها أدنى علاقة بالمسألة التى تقصدها[٨٣]. وهناك رذيلة جدلية أخرى أو هى سوء استخدام للفكر فى قلب العلاقات السببية والمنطقية، فيمكن أن يُقال إن الوقت قد حان لاختراع مُثُلٍ جديدة لتحريك قلوب الناس، أو يُقال إنه لا بد من صياغة عقلية جديدة قادرة على رؤية الجمال فى عالم الماكينات والقبح فى عالم مقامات الأولياء، أو عقلية قادرة على تفضيل القُداس الجديد أو الدين الجديد على القداس القديم ودين كل العصور، وهكذا دواليك. والعقلنة التى تقلب العلاقات غريبة تمامًا على الجدل الشرقى شأنها شأن التناول الأخلاقياتى.

ولا بد من الانتباه أيضًا إلى العقلنة الدينامية التى تُخضِعُ التعبير عن حقيقة ما لحلولٍ عملية، وكما لو كان الحق لا يحتكم على سبب لوجوده وقيمته، ثم هناك العقلنة النفعية التى تُخضع الحقيقة بما هى للمصالح المادية، وليس كل هذا مما يُخالف حاسة نقدية معينة على بعض

٨٣ تعتبر الدعاية التى تُدبج لصالح المحدثات اللاهوتية والكهنوتية فى مواجهة من لم يقتنعوا بها نموذجًا يبعث على الغثيان، وهى عينات من هذه التقنية.

المستويات الظاهرية، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد أن يكون العكس أيضًا صحيحًا، ألا وهو عدم التآلف بين التمييز الروحى وبين اللغة الملتوية المندفعة بلا اعتبار.

وهناك استطراد آخر حول مسألة العلموية scientism حيث إننا أشرنا سلفًا إلى الظاهرة البرانية التى تمثل للمسيحى الأوروبى ما يُسميه 'مدنية'، فإذا لم يحدد الكتاب المقدس أن الأرض كروية فذلك فحسب لأن الإنسان الطبيعى قد تعود على انبساطها، ولأن الإنسان الجمعى لا يستطيع احتمال فكرة كرويتها كما أثبت التاريخ مرارًا[٨٤]. والعلم أمر طبيعى عند الإنسان، ولكن ما يهم قبل أى شىء آخر هو الاختيار بين المستويات المختلفة، وبناءً على المبدإ «مملكتى ليست من هذا العالم» فإن كافة الملاحظات المفيدة فى الحياة الدنيا تُوسِّعُ فى علومها، أما حكمة الحياة الأخرى فإنها تحدُّ ذلك التوسع، وذلك يصل إلى القول بأن كل علم ينتمى إلى النسبى وليس له حدود يحددها المطلق، أى بالترتيب الروحى للقيم، محكوم عليه بالتخمة والانفجار.

وحيث إننا وصلنا إلى هذا القول لنعد أدراجنا إلى مسألة الجدل الشرقى.

٨٤ لو كان جاليليو حساسا للنوايا الأساسية للرسالة المسيحية فلم يكن ليوجد سبب يمنعه من إدراك أن الأرض تدور، بافتراض أنه كان سوف يتوصل إلى ذلك الإدراك فى حالة كهذه، ولكن لم يكن ليخطر له على بال أن يطالب الكنيسة بإضافة إدراكه ذاك إلى اللاهوت، وقبل أن يتسنى لها فرض سلطانها على العالم المثقف لزمانه، ثم بعد ذلك على العامة، وأيًّا كان الأمر فلا يصح للمرء أن يفرض على اللاهوت حركة جزيئات المادة، ولا أن يدعى أنه 'يترك الإله خارج المعمل'، ولكن ما يجب عليه هو منع الجزيئات من أن تصبح دينا، ومنع العلم من أن يخرج عن الإله.

***

إن التعبير الاختزالى أو التركيبى الذى تتميز به صيغة الوحى قد يُؤدى فى سياقات معينة إلى تفكير غير متطابق، فيسجل وينقل ويؤكد بدلاً من أن يعقل بالاتساق مع قواعد المنطق الأفقى، فنذكر على سبيل المثال أن الرسول صلى الله عليه وسلم طرح بعض مبادئ الإسلام على جماعة من الأعراب، ثم إنه أضاف أن بعض أنواع الأوانى ومن بينها جرار القرع محرَّمة، وحتى نستوعب ذلك التناسب الغريب فلا بد أن يحسب المرء للأسلوب العام للوحى الإسلامى الذى يبدأ بطريقة تصادفية تعبر فى الوقت نفسه عن أمور عميقة بأدوات شائعة بسيطة، وقد جاءت السنة بكاملها كالقرآن أمطارا متباينة من العلامات والرموز والدعامات أثارتها أسباب عرضية عملت على تجليها بدون ترتيب، إلا أنها نابعة من خلفية متجانسة غير مرئية من العوامل المهمة، والمسلم واع بتلك العرضية الطافية على سطح العمق المتجانس، ويجعله ذلك يُحجم راغبا عن الاستقراء كى يفرض نظاما على أمطار الحقائق السماوية الكبرى والصغرى، وعلى القواعد التى تتصل مباشرة وبغير مباشرة بالنجاة والخلاص.

ومن المعقول أن نفترض أن صيغة الوحى التى تبدو فى ظاهرها متنوعة وغير متواصلة قد حددت أسلوب الجدل الصوفى بدرجة كبيرة، والذى يتسق مع المثالات المعرفية الربانية، فيبدأ بالإلهام الرأسى وليس بالصلات الأفقية، كما جاء على سبيل المثال فى الفتوحات المكية لابن عربى، وكما ورد فى أعمال شعرية مثل 'إلهى

نامة' لفريد الدين العطار، و'المثنوى' لجلال الدين الرومى. والمسلم مغرم بخلط الصغير بالعظيم والعرضى بالجوهرى والميتافيزيقا بالدلالة حسب المناسبة والإلهام، وطريقته فى التعبير الأدبى تأتى مثل صيغة نقش السجاد بأشكال مختلفة غير متساوية، وليست مثل صيغة أعمال المعمار الفائقة. ويكاد المرء يقول إن المسلم لا يثق فى التعاظم الذى يُمثل فى تصوره المردة والشياطين، تمامًا مثلما يتوجس البدوى من الأمجاد الكبرى للحواضر الكبيرة والتى يحسب أنها منتسخات تبعث على الحيرة أكثر من برج بابل الأسطورى.

ويجدر بنا أن نتذكر فى هذا المقام ثلاثة عوامل لا يصح أن تغيب عن ناظرنا عندما نقرأ لكُتَّاب مسلمين، وهو أمر أشرنا إليه سلفًا، وأولها استخدام الحذف الاختزالى أو مسألة العلاقة الضمنية، فالعرب بما فيهم مَن تعرَّبَ من الشعوب لديهم عادة ألا يُعبروا عن العلاقة الخاصة التى تتجه إليها أنظارهم إلا أنها تغطى المعنى الكامل للعبارة[٨٥]، والحق أن العلاقة المذكورة هى أمر لا يعيه الكاتب بما هو، مثلما لا يُمثل المنظور أى وجود فى وعى مشاهد مبهور بمشهد فى الطبيعة، وثانيها المغالاة فى الصورة الأدبية بموجب قوة اصطكاك حروفها، ثم أخيرًا استخدام الرمزية فلا بد من تفسير العناصر التى يتكون منها التعبير، والتى قد تكون عبثية فى الواقع، حتى يُمكن كشف الحقائق التى تحملها وترغب

٨٥ والنصوص الساميَّة غير المنطوقة التى يستحيل فيها التمييز بين المبنى للمجهول والمبنى للمعلوم، وأحيانًا يستحيل تمييز كلمة عن أخرى، هى تصوير لتلك العادة بطريقتها، ثم إن هناك الخط الكوفى الذى يحذف نقاط الحروف، ويخلط بذلك بين الأحرف الساكنة، وهى عماد اللغة ذاتها.

فى تداولها، وهى حقائق يرى الكاتب الشرقى أنها تبرر العبث الشكلى. ولا بد من أن يضع المرء فى اعتباره عندما يتطرق إلى أدب الصوفية أن استخدام التعابير الرمزية لها مفاتيح معروفة بينهم، كما أنهم يلعبون بالقيم الدلالية والجذور الفعلية والقيم العددية للحروف، ولكن الواقع أن تلك الممارسات الصعبة ليس لها أهمية العوامل التى ذكرناها سابقًا. وهناك عنصر ثانوى ولكنه لا يصح أن يُهمل فى لغة المسلمين، ألا وهو ميل معين نحو التماثل والبهاء الزخرفى، إذ يشعر الكاتب فى الشرق الأوسط بالحاجة إلى تغليف التعبير عن أفكاره بكافة اللُّمَع الممكنة بدلاً من أن يعبر عن أفكاره مباشرة وببساطة، مثلما يُزين الحِرَفى جرَّة أو أداة بأشكال زخرفية، والزخرفة أو اللعب بالأشكال هى احتياج كامن فى الإنسان، ولكن المسألة هى أين ومتى يستخدمها فيما يخص وجهة النظر النفعية التى تُدين من حيث المبدأ كل المعالجات الزخرفية للأشياء أو الكلمات، فهى ذات ميل دنيوى يصل إلى استنتاجات خطإ لا تعدو سوء فهم لما هو روحانى ومقدس بل وإنسانى أيضًا. والزخرفة بعيدا عن كونها تسلية باطلة كما تراها وجهة النظر تلك تنتمى إلى القطب 'الموسيقىِّ' وليس 'الرياضىِّ' فى الجوهر الكونى، وتمتح من فاعلية الروح الكونية 'ليلا lila'، ودورها هو تواصل الإشعاع الذى يجعل المادة تترقرق وتشف، والزخرفة سمة مميزة من أساليب الفن الشعائرى سواء أكانت تعالج أشياء أم كلمات، وليس ذلك لأنها تتضمن صيغًا من البساطة فحسب، بل لأنها بالتأكيد تُجَسِّدُ فى قدر كبير من تعبيراتها ميلا لجلاء الترددات الموسيقية التى تصاحب

الحقيقة وتحملها بطريقة ضمنية، وقد وُجِدَتْ كل شعيرة بهدف التعبير عن الجلال واللانهائية الباطنة فى الأمور المقدسة. والكاتب الإسلامى الذى لا يتخلى عن أسلوبه الدينى بهذه الروح يجعل كلماته أشد وقعا أو أخف وطأة بمقتبسات قرآنية أو أشعار وعلى الأخص فى مقدماته، فى حين أن الغربى لا يكاد يُحس بذلك نتيجة أنه لا يُزاول ثقافة اللغة بالمدى نفسه الذى يُمارس به العربى لغته.

وأخيرًا يأتى الميل إلى الغيبية إذا صح التعبير، فنجد فى كثير من النصوص الإسلامية ميلا عارما لإخفاء حقيقة لو كُشفت منذ البداية لبدت مواتا فى نهاية المطاف، فيصبح غرض الكاتب أن يتجنب استهلاك مناط فكرته ليبقى على الظاهرة المُعجبة التى تحافظ على حياة قاعدته الفكرية وبكارتها، ثم إنه يُضيف إلى ذلك الجدل الذى يظل على حال من البدائية والإشارية فيضا من أوصاف الجوانب اللانهائية للعلاقة بين الخالق والمخلوق، وملاحظة جوانب تلك العلاقة فى كثرة من التنويعات، ولا شك أن هذه طريقة مخصوصة لتعميق معرفة الإنسان الذى لا بد أن ينتمى إلى وسط روحى معين بالله جل وعلا وبالنفس، ثم إنها تتيح تقدما بطيئا وهضما متأنيًا للحقائق التى هى أثمن أو أكثر إدهاشا من أن تلقى فى دفعة واحدة.

***

ويتحرك الأدب الصوفى دوما جيئة وذهابا، بين منظور البرهان والحيرة أو القرب والبعد أو الكل واللاشىء، وتتبع هذه السلسلة من المتناقضات والدرجات التى تنقسم وتتضاعف بشكل لا نهائى من المواجهة بين الفرد بما هو والمطلق بما هو. وهذه المواجهة مستحيلة

ومحتومة فى آن واحد، وتجبرنا على مقارنة الأضداد فى كل حالة بطريقة أو أخرى،[٨٦] والإسلام يُعبر عن تلك الأضداد بذكر كل طرف منها على حدة فيستقل أحدها عن الآخر بإشارات بعيدة، وهذا الجدل واحد من وسائل التنويه إلى وجود مركز لا يمكن التعبير عنه. ولا يتردد المسلمون فى الإقرار بأن الرسل أنفسهم عليهم السلام يرتعدون أمام الموت والحساب، وهم إذ يقولون ذلك بروح التعليم والأخلاق التى لا تفتر عندهم، فهم يرغبون فى إلقاء ضوء على استحالة المضاهاة بين العرضى والمطلق، فيبينون أن الأنبياء أنفسهم ليسوا مطلقين ولا يستطيعون أن يكونوا كذلك، وهم مكلفون على مستوى العالم الدينى بالقيام بدور عرضى ومؤقت، إلا أننا نجد أيضًا مراجع عن أنفس متميزة حباها الله عز وجل بنعمة رؤية مقامهم فى الفردوس أثناء حياتهم ونعم أخرى من هذا القبيل، وهو ما يُثبت مرة أخرى أن ارتعاد الأنبياء أمام الموت ما هو إلا تصوير لضآلة الإنسان أمام وجه الله تعالى، ولا تُستبعَد بأى شكل كان أروع النعم والمفارقات التى لا مهرب منها أمام البرانية على تنوعها، فالأمور التى تنتمى إلى عالم الوجود يُعبَّر عنها بمصطلحات عالم النفس وبالجدل العازل من حيث المبدأ، والذى يمر على جوانب متعارضة أو متكاملة مرور الكرام فى صمت.

٨٦ وتخفف المسيحية من هذه الإشكالية أو حتى تكبتها تماما بأنسنة الرب، وبهذا تُبسِّطه جل شأنه من حيث التعبير، إلا أنها تصطنع مصاعب من مرتبة أخرى، وهى تلك التى تنشأ من لاهوت التثليث، وهذه المصاعب تشكل أساس الفرقة بين الكاثوليك والأرثوذوكس والآريين والواحديين.

لقد تجلى الإسلام فى وسط عرقى لم يعرف سوى عنف الرغبة وفضائل الفروسية، وكان رجال الصحراء يدينون بمفاهيم معينة ولكنهم لم يعرفوا شيئًا عن التأملات المذهبية، ويؤكد المسلمون الأوائل على شاكلة البدو السامين عمومًا على الإيمان والسلوك والفضيلة وليس على الفكر كظاهرة حدسية مستقلة غير منحازة، ومن هنا أتى السؤال ما نوع التفكير الذى هو أكثر تدينا وأقوم سلوكا، وأكثر استحقاقا للثواب وأقرب إلى طريق الخلاص؟ وكما لو كانت الحقيقة بكليتها متضمنة فى الإيمان، والتفكير فيها يكون بمثابة تأويلها، والقرآن يقول إن التأويل لله سبحانه فحسب، ويظهر الفكر من هذا المنظور كما لو كان شرخا فى الإيمان، وهو عملية ازدواجية يبدو أنها تُلاحى البرهان على الربوبية، وتنتمى وجهة النظر ذاتها إلى المسيحية على علاتها، وكما يثبت على وجه الخصوص فى الدفوع الجدلية ضد الهلينية، كما يظهر بشكل أكثر عمقا فى حالات التزيُّد الدينى للاهوت، حيث يترافق الرفض المبدئى للفكر مع الالتزام بالتفكير بمعونة مرجعية من الروح القدس، والتى أحيانًا ما يشوبها أمور تدعو للتساؤل.

***

قيل مرارًا وتكرارًا إن الزهد الصوفى لم يتخذ أصوله من القرآن والسنة ويبدو غريبا عنهما، بل اتخذها من أصول مسيحية أو هندوسية[٨٧]، وتكمن جذور سوء التفاهم فى واقعة أن الصوفى لا يُوصى بالفقر فحسب، وهو أمر زاوله الرسول صلى الله عليه وسلم، ولكن

٨٧ وتنتفى تلك الفرضية الثانية لأسباب تاريخية.

بالحرمان أيضًا[٨٨]، وهو أمر لم يُمارسه بشكل مطرد، وينظر الغربى إلى هذه النصائح أو القواعد فى ضوء انتقائية أخلاقية لا تنطبق على الزهد الإسلامى، فالصوفى يرى أن عدو النماء الروحى هو 'النفس الأمارة'، أى النفس المشتهية، ولا تنبع مسألة قهر النفس من فكرة خبث المسرات الجسدية الطبيعية كما تقول بها المسيحية[٨٩]، ولكنها تأتى من تحول عميق فى الروح، وهو غير قادر واقعيًّا، لا من حيث المبدأ، على استيعاب الجوهر التقديسى فى ممارسة طبيعتنا الأرضية، والرسول صلى الله عليه وسلم هو أنموذج يُحتذى لا من حيث إماتة النفس التى لم يكن له فيها نفع، ولكن بخيمياء التأمل فى المسرات الكامنة فى الحياة الإنسانية[٩٠]، وهو أمر لا يتعلق بلهو الحياة الدنيا، والبرهان على تلك التأملية عند الرسول صلى الله عليه وسلم فى كل وظائف حياته هى بالضبط وجود التنسك الصوفى، فلا نتيجة بدون سبب، وإذا لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم هو السبب فلا وجود لسبب آخر فى ذلك النظام القائم على تلازم الممكنات. وحتى

٨٨ ولا يتحدث معظم المسلمين عن الحرمان الجنسى، حيث إن 'الزواج نصف الدين' عندهم، ولكن أساتذة التصوف يمارسون فى واقع الأمر حرمانا على مريديهم بفرض شروط يستحيل معها قيام حياة زوجية، كما أنهم يخضعون بأنفسهم لتلك الشروط، والحق أن كل هذه الأمور تتصل بالمسيحية.

٨٩ لا بد من إدراك أن المسيح عليه السلام لم يكن يعارض الزواج، وقد عملت مشاعر الندم على تحويل ضعف ذاتى لطبيعة ساقطة إلى أمر موضوعى، وتكمن أصوله فى فقرة للقديس بولس لم يملها عليه الروح على حد تعبيره، وقد شارك فى هذا المنظور قلة من الزهاد المسلمين بناءً على أن الرجال والنساء كانوا فى عهد الرسول أفضل منهم فى عهود الانحطاط.

٩٠ يبدو ذلك الطرح عند المسيحى المتوسط تفكيرا بلا أساس إلا أن عليه أن ينتبه إلى أنه عند المسلم أمر بدهى واضح.

نتشبه بالرسول صلى الله عليه وسلم ونتبع السنة بإحسان فإن الإنسان العادى الذى لم 'تغسل الملائكة قلبه' يحتاج إلى إماتة النفس والجسد بالقدر الذى تخرف فيه نفسه وذكاؤه بالأهواء[٩١]، وهكذا تنضوى التنسكية الصوفية فى السنة فى المنطق البسيط للأمور.

وإذا كنا قد عالجنا هذه المسألة هنا لأهميتها فذلك لأنها تتعلق بسمات العقلية الشرقية، والتى تفسر سهولة الوقوع فى سوء فهم من النوع الذى نشأ منه كثير من الأغاليط النظرية التى لا تثمر.

***

وليست مسألة معجزات محمد صلى الله عليه وسلم بأهون الأحجار التى يلقى بها الغربى فى دحض الإسلام، فقد اتخذوا استنتاجا باطلا من أن القرآن يُنكر على الرسول صلى الله عليه وسلم نعمة تحقيق المعجزات، ويعتبرون أن معجزته الوحيدة التى تستحق الاعتبار هى شق القمر. ولنبدأ أولاً بكلمات قلائل عن ظاهرة المعجزة بما هى، إذ إن ما يسمى بقوانين الطبيعة التى تنتمى إلى الشطر الأسفل من الوجود يُمكن أن تُعطَّل حال تدخل قوى من مرتبة أعلى، ومن هنا جاء الاصطلاح 'فوق طبيعى'، إلا أن هذه المرتبة الأعلى لها قوانينها أيضًا وهو ما يعنى أن المعجزة 'طبيعية' بالمقياس الكونى، فى حين أنها 'فوق طبيعية' بالمقياس الأرضى، والغرض من الظاهرة المعجزة هو ذاته غرض الوحى الذى ترافقه أو الذى نتجت عنه أو فى الظلال التى ظهرت فيها

٩١ والموقف ذاته على سبيل المثال قائم فى حالة المتنسكين الفيشنويين، الذين يعبدون كريشنا، والمحب الإلهى للجوبات [رفيقات صباه ورمز للإنسان عموما]، ثم إننا لا يصح أن نخلط بين التنسك المطهر وبين التنسك فى طرائق الحياة، والذى ربما لا يحس فيه المتأمل بالحرمان.

لبيان الدين أو تأكيده.

وإذا عنَّ لأحد أن يحتج بكون المعجزة ذاتها لا تثبت شيئًا، وأن الحق وحده يكفى، فيمكن القول بأن هذا أمر واضح، ولكنه ليس جوهر المسألة. وما يهم فى هذه الحالة هو واقع الأثر الذى تركته المعجزة فيما يتعلق بالحق أو بالروح التى يتوجه إليها الحق، ووجهة النظر هنا تكاد تساوى الحرب المقدسة حقا لا زيفا، والتى تبرر غايتها وسائلها، وهو ما يعنى أن الوسائل لا يصح أن تتجاوز الحدود المرسومة فى الطبيعة الروحية لهدفها، والسؤال الذى يطرح ذاته هنا ليس ما إذا كان من المنطقى قبول الحق بناءً على معجزة، فما يهم هو أن المعجزة لها قوة تحقيق بصيرة محرِّرة شبه وجودية لدعم الحق، وباختصار فإن المعجزة تتجلى بشكل ملموس للإنسان وتكشف له أبعادا يصعب إدراكها، وتكون المعجزة بهذا المعنى تجليًا للرحمة.

وما زال أمامنا مسألة الطبيعة العملية لحقائق المعجزة، ويكفى هنا أن نتفكر فى الفارق بين المعجزة الحسية والمعجزة الفعالة، فالمعجزة الفعالة هى التى تتجلى فى الشفاء والهدم والتحول والانتقال، والمعجزة الحسية هى التى تُسمع وتُرى، وهذا يُؤدى بنا إلى ذكر المعجزة التى ساء فهمها أكثر من غيرها فى السُنَّة، أى شق القمر الذى ذُكر فى سورة القمر، فهذه المعجزة تضاهى ما جاء فى الإصحاح العاشر من سفر إشعياء عن توقف الشمس طوال يوم كامل، كما أنها تضاهى أيضًا معجزة فاطمة فى البرتغال التى حدثت إبان القرن العشرين، وفى الحالات من هذا النوع تُغير المعجزة من المسار أو المسافة حسب

حال الشعاع، وليس لحركة الأجرام وشكلها ذاته[٩٢]، والمعجزة جبارة في هذه الحالة حيث لا سلطان لأحد على الضوء، ولكنها لا تؤثر في النظام الكوني[٩٣]. وهناك مبدأ لا بد أن يُوضع في اعتبارنا هو أن الله جل وعلا لا يخلق معجزة بلا سبب من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لا يتجاوز تناسبًا معينًا أيًّا كان المظهر الذي تجلت به المعجزة، فلا بد وأن تظل في تناسب مع الإنسان، ولن يكون الحال هكذا لو أن الأرض توقفت عن الدوران بموجب ما لم نسمع عنه من النتائج الطبيعية التي سوف تتمخض عن انقلاب النظام الطبيعي، والتسلسل المعجز الذي يحدث من جرَّائه. ويبقى التساؤل عن المدى الذي يبلغه الفعل الرباني، وحدود عدم التناسب الذي يحدث لحالة معينة أو يحدث للعموم، والله سبحانه وتعالى أحكم وأعلم.

***

وتقدم إلينا أعمال ابن عربي مثلاً تناقضيًّا للجدل الشرقي والفكر الصوفي، وهو ما يُطلق عليه التأويل، أي إنه يُحوِّل معاني القرآن التي تبدو سلبية المحتوى حتى يستخلص منها أعمق معنى ممكن، وهذه المتناقضة التي لا يسعنا طرحها هنا تجعل من الضروري أن نعتبر في بعض المسائل الأولية ذات الصبغة العامة.

٩٢ وسوف يقال إن هذا ما هو إلا تفسير، وربما كان كذلك، ولكن يبدو لنا في كل الأحوال أن نظرية المعجزة لا بد وأن تأخذ في اعتبارها الإمكانات المذكورة ذلك أنه ﴿لا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾(يس ٤٠)

٩٣ ومن المحتمل في حالة يوشع أن المعجزة قد أثرت في حال الزمن وليس أشعة الضوء، فالزمن قابل للامتداد والاختزال بالنسبة لذاتية فردية أو جماعية، دون أن يضطرب الفراغ الكوني.

وتلجأ البرانية حيال وحى معين إلى التعرف على حقائق علوية بدلالة أشكال عقائدية، كما تلجأ فى ذلك إلى الحقائق التاريخية إذا لزم الأمر، فى حين أن الجوانية ترجع إلى تلك الحقائق مباشرة كى تتعرف عليها، وبموجب أن علاقة الرمزية بمضمونها هى علاقة التجلى بمبدئه، فهناك فى الوقت ذاته تشاكل وتناقض بين المستويين، فالجوانية تدعم البرانية من واقع أنها جوهر البرانية، ولكنها تعارضها أيضًا فى بعض الجوانب إذ إنها تذهب إلى أبعد منها، وفى الواقع أن التناقض ظاهرى من جانب البرانية، مثلما يتسق المخلوق مع الخالق ويعارضه فى الوقت ذاته، إلا أنه كما لا تحجب الحقيقة الكلية منطق الأوضاع الكونية كذلك لا تحجب المقولات الصوفية بتناقضاتها الظاهرة معطيات البرانية على مستواها، اللهم إلا بطريقة جزئية وفى حالات نادرة منفصلة.

ويبدو أن ابن عربى يستنتج ما يلى بموجب أن المطلق واحد، وأن هذا الواحد لانهائى من هذا الجانب أو من هذا البعد التناقضى، وأنه كامل، فالحق الأعلى لا يُمكن أن يكون إلا واحدا وإيجابيًّا، ولذلك لا يشتمل جوهره على أية متعارضات مثل الخير والشر، أو السماء والأرض، والقرآن يحتوى على تلك المتعارضات بشكل ثانوى وظاهرى فحسب، فهى ليست كائنة فى جوهره غير المخلوق، وعليه فإن كل آية تعبر عن اعتراض أو شر لها تأويلٌ ينسخها أى إن هناك تأويلا إيجابيًّا لكل عبارة سلبية، ومرجعيتها بشكل مباشر أو غير مباشر قائمة فى الجوهر الدائم أبدا، فحين يتحدث القرآن عن نار جهنم فإن ابن عربى لا يتردد فى تأويلها بأنها نار الحب الإلهى فى

مرتبة الحق الجوهرى، ودون أن يستطيع أو يرغب فى رفض معناها المباشر، فالحق المطلق لا يشتمل سوى على ما هو جوهرى أى الجمال والحب، والحق أننا يُمكن أن نقول بعيدا عن كل الاستعارات إن نار جهنم هى صيغة من الحب الكامن فى الجوهر الأحد، ولكنه يتحقق 'فى حال بارد' وبالمقلوب بسبب انحراف وعاء إنسانى ما، وهذا الفكر يُؤدى بنا إلى مذهب السببية فى الإسلام، والذى يقول بأن هناك سببًا واحدًا فحسب، وغرضًا واحدًا فحسب، وحرارةً واحدةً تحرق فحسب، وسيولةً واحدةً تفيضُ فحسب، ونَفَسًا واحدًا يتردد ويحيي فحسب، وهذا هو معنى إنكار الحنابلة والأشاعرة للأسباب الثانوية والقوانين الطبيعية، وكل شعلة سواء أكانت مفيدة أم ضارة بحسب مرتبتها الكونية وصيغتها تمتح من النار الإلهية التى لا يُمكن إلا أن تكون إيجابية ومباركة، ويرمز المحيط إلى قطب الوجود الربانى القابل، أى إلى العطاء والعذرية والأمومة من ناحية، ويُعرَّف من وجهة النظر الجوهرية والمشارِكة بالمحيط الربانى من ناحية أخرى وللسبب نفسه.

ويستقل التفسير الباطنى للقرآن، والذى ذكرنا لتونا مثالا منه عن كل الأمور الجدلية، ولكن ما ليس مستقلا هو استخدام الكاتب نفسه للحذف الاختزالى، فابن عربى يأنف من الحذر تجنبا لسوء فهم نواياه، وهناك حالات تكاد تختلط فيها التفاسير بين الجوانى والبرانى، أو هى على الأقل تعطى الانطباع بالخلط مما يُعرض المعنى المباشر المعقول للنص المقدس للمخاطر، وتفسير ذلك بشهادة الكاتب

نفسه أنه دائمًا ما يكتب بالإلهام، والإلهام دائمًا ما يُنفر من المحاذير الخطابية، وأحيانًا ما يُنفر أيضًا من الصلات المنطقية[٩٤].

وعمومًا فإن دفوع الشيخ الأكبر ليست دائمًا فى مستوى النوايا الميتافيزيقية ففكره يتسم أحيانًا بالتسرع أو قلة التمحيص، فى حين أن نفسه أسيرة فى مفهوم الجمال الأوحد الذى هو فى كل شىء وكل شىء فيه، وهذا المفهوم للجمال الربانى عند ابن عربى هو 'الإيمان' بفرض أن فكرة الإيمان فى الإسلام تمتد لتشتمل على ما بين التقوى البسيطة حتى أعلى مراتب الروحانية، وهى لذلك السبب تعزى إلى الملائكة والمختارين[٩٥].

ومن الضرورى أن نميز بين المتناقضة المشخصة وبين الحذف الذى يُعطى الانطباع ذاته، والاحتمال الأكبر هو أن طبيعة الحذف الاختزالى فى كثير من الصياغات الشرقية تستهدف ترك المحذوف للسامع أو القارئ حتى يكتشف بنفسه المعنى الضمنى، فتؤهله لطريق التمييز الروحى، حيث إن «العلم ليس لكل الناس» كما قال دنيس الأريوباجى.

***

٩٤ يقول كاتب سير الأولياء المصرى عبد الوهاب الشعرانى إن أفكار ابن عربى قد أُسىءَ تفسيرها «...لدقة كلامه لا غير، فأنكروا على من يطالع كلامه من غير سلوك طريق الرياضة خوفا من حصول شبهة فى معتقده يموت عليها لا يهتدى لتأويلها على مراد الشيخ...»، وهذا الرأى معقول فى ذاته، ولكن يشوبه خطأ من واقع تحيزات معينة مغرقة فى السامية، وعنيدة، وأخلاقية عند من يتفكرون، ذلك أن الحق فى الذكاء مكفول من اللحظة التى تسمح حدته والمعطيات المتوفرة له بالعمل فى نطاق معين مؤهل له بواقع الحال.

٩٥ وفى المسيحية التى قامت أساسا على أسرارية الحب وليس الإيمان بالرغم من انعدام الفروق الجوهرية بينهما فإن الإيمان لا يوجد فى السماء حيث ينعم المختارون بالمشهد المبارك.

إن الاختيار بين الجنة والله فى الروحانية الإسلامية الكلاسيكية التى لا تعتمد الذكاء non-sapiential تؤدى إلى عقلنة مندفعة لمنطق أحادى البعد، مثلما يحدث فى الاعتقاد بألا يطلب المرء الجنة بل يطلب الله جل وعلا فحسب، أو أن يُفضِّل أن يُلقى فى الجحيم بمشيئة الله جل وعلا على أن يدخل الجنة برغبته، وهى بدائل قد تشهد على تعطش بعض الأرواح للمطلق بصيغة بطولية، إلا أنها تُخفى عن الإدراك حقيقة التميز بين المخلوق واللامخلوق، كما تُخفى أيضًا هوية الجوهر، أى البركة أيًّا كانت صيغتها وانعكاساتها، فالبستان ليس سوى البستانى، وهو قبل كل شىء مستوى من ترددات الجمال الإلهى حيث تنم كل ظاهرة فردوسية عن الجوهر الربانى، ذلك بالإضافة إلى حقيقة أن الفردوس هو موقع الشهود المبارك، وموضع كل صيغ وطرائق المشاركة والتوحد، حتى إن المرء يجرؤ على القول بأن هناك مرتبة من الفردوس فى ذات الرب جل وعلا[٩٦]، وإن هناك جانبًا من الله جل وعلا فى الجنة[٩٧] وقد عبرت بعض الرموز الشكلية عن أحد أسرار التبادلية بين المخلوق واللامخلوق مثل رمز ين يانج الصينى، والمنمنات الأولانية التى جاءت من شمال أوروبا. وحين يَعِدُ القرآن بالجنة فإنه لا يفرض أية محددات على درجات التوحد الممكنة، ولكن الإيغال فى طلب البستانى بديلا عن البستان يكاد أن يرقى منطقيًّا إلى الأمل فى أن يصير المرء ربًّا، وسر الهوية أو 'وحدة الوجود' لا يمكن

٩٦ وهى مرتبة متسامية قيل عنها 'جنة الذات'.
٩٧ ويستحيل فى هذا الموضع أن نكف اعتراضات اللاهوتيين مقدما، لحاجتنا إلى الوقت تحكم علينا أحيانًا بتعابير تركيبية غير سائغة.

أن يُعبر عنه بهذه الطريقة، ولا يمكن أن يكون محلا للرغبة الفردية الانفعالية.

ولا شك أن العبارات المعنية لها معنى معقول فى ذاتها، فأن يرغب المرء فى الله جل وعلا فحسب يعنى أنه يأنف من أن يجعل أى شىء آخر غاية لرغبته الانفعالية، فالرغبة ليست بالضرورة اشتهاءً، وأن يقبل المرء العون من الله جل وعلا فحسب يعنى أنه لن يرى المُعطِى ولا العَطيَّة فى عزلة عنه سبحانه وتعالى، وهى بالتالى تعبر عن منظور ملموس وليست مجرد مسألة سلوك ظاهرى، وحينما يشتاق الصوفية إلى البستانى وليس البستان فإنهم يقصدون التعبير عن توجه ميولهم الجذرية إلى اللامخلوق وليس إلى المخلوق، باعتبار أن جذور طبيعتنا الخالدة منبثقة من اللامخلوق، ويمكن للمرء أن يقبل هذه الطريقة فى التعبير إلا أن بعض الكتّاب يسيئون استخدام اللغة، وهو أمر من حق المرء ألا يقبله إذ يخلطون بشكل غير واقعى بين ما يصلح للفردية الإنسانية وبين العلاقات التى تصلح لما وراءها ولا تخصها بشكل مباشر.

إلا أن هناك مفتاحًا لهذا النوع من التناقض ألا وهو البطولة الروحية، ونضيف إليه آخر لا يقل عنه مغزًى هو الميل إلى النشوة الروحية، وينتمى التناقض الذى يُشكل العامل المساعد إلى الأخيرة كما المشاعر الموسيقية التى تقوم بذلك فى قطاع آخر[٩٨]، وربما يعتقد البعض أن

٩٨ وعند ذى النون أن الموسيقى قادرة على أن تهدى إلى التقوى أو الفجور، بحسب الطريقة التى نستمع بها لها. وينطبق نفس الأمر على علاقاته على الشعر والرقص وفنون التشكيل والجنس ومن هنا تأتى الاختيارات المتناقضة للطرق الدينية والروحية.

هذه المبررات سوف تمحو ما سبق إليه القول، إلا أن وجهة النظر المطروحة سلفًا لها حق فى الوجود وتعين صياغتها، وإذا كان هناك تبرير للتناقض، فهو نسبىٌّ وليس مطلقًا فى كل حال، وذاتىٌّ وليس موضوعيًّا بحال.

وهناك هامش للارتجال الذاتى فى الجوانية الإسلامية يكمن بين الإرادة الفردية والتأمل القائم على العقل المُلهَم، وفى هذا الهامش تكمن أسباب اضطراب المستويات، إذ يتجاور فيه ما لا يتناظر، ويظهر إيغال سوء الفهم، وكلها أمور تعكس الحيرة والتقلب الطبيعى بين ملكة الفكر الثنوىّ وبين السوية، كما هو حال الأرواح المنفعلة أمام وجه الدائم المتعالى عز وجل. والإمام أبو الحسن الشاذلى من آحاد من لم يمسَّهم ذلك الهامش المحْدِى، فلم يقبل الالتزام بارتداء الخرقة دليلاً على الإخلاص، والرغبة فى الله وحده وعدم قبول العون إلا منه عز وجل فى عالم نعتمد فيه على قيم نسبية وأسباب وسيطة[٩٩]، وقد كان شأنه شأن كل أهل العرفان، فلم يكن يعتقد أننا يُمكن أو يجب علينا أن نهرب من سيطرة القوانين التى يفرضها علينا عالم الكثرة والتعدد، فمحاولة كهذه سوف تؤدى إلى تمويه التعددية المحتومة وجودا على أنها الوحدانية. وقد قال ابن عربى بوضوح إن التواضع صفة نبيلة لا يصح أن تمارس أمام الناس.

وتغرى مملكة الأفكار هذه المرء على أن يقول باختصار وتقريب،

٩٩ وقد ضرب المثل بشخصه حين لم يرتد سوى أفخر الثياب، ونصح مريديه بالاستمرار فى مزاولة مهنهم، حتى لو كانوا من الأمراء والقضاة، وأن يقبلوا واقعة الغنى على أن تزينها النزاهة والكرم، وحرَّم التسوُّل، وكان فى الوقت نفسه وليًّا عارفًا بالله.

وبالإشارة لا بالعبارة إن المسيحيين تثليثيون على حساب الإحساس بالمطلق، وإن المسلمين توحيديون إلى درجة تعريض المعقولية العامة للخطر، أى للقول إن أحدهما قد أنسن الربانى بتأليه البشرى، والآخر قد تملكه رغبة فى الكمال مع استحالة الهرب من النقص.

***

إن الأفلاطونيين والفيدانتيين مهتمون أولاً وقبل كل شىء بما هو واقعى، أى بما هو كائن وليس بما نستطيع أو بما يجب أو بما نريد أن يكون، ولا يُعلقون أهمية كبيرة على عوارض التحقق الذاتى، فهم يصوغون مبادئ التحقق موضوعيًّا، ولكن الأهمية عندهم ليست فى هذا الأمر بقدر ما تكمن فى التوصيف الميتافيزيقى للواقع ومراتبه، أما الساميون فهم على العكس من ذلك يُهوِّمون بإصرار حول طريقتهم الذاتية فى الوصول، فى حين يحتبس الواقع فى عقيدة، وتصبح الأهمية من نصيب تجلى التجربة الذاتية فى تحقق ما، ولا شك أن هناك استثناءات فى كلا الجانبين سواء أكان هناك تأثير متبادل بينهما أم لم يكن، ولكن هناك اختلافات قائمة على العقل المُلهَم بين عقلية الآريين والساميين، ونحن نستخدم الاصطلاحين بتحفظات واضحة كما وصفناها سلفًا.

ولا بد للمرء أن يُميز بين الإلهام والتعقل المُلهَم، فالأول ينبثق عن 'الآخَرالمتعالى' فى حين أن الثانى يصدر عن 'فيض النفس'، ومن الخطل أن نصف الإلهام باعتباره 'فوق طبيعى' مما يُوحى بإهمال شأن التعقل المُلهَم، والذى يُوصف أيضًا 'بالطبيعية'، فلو كان حقيقيًّا أن التعقل المُلهَم كامن فى الإنسان إلا أنه بركة سكونية وليست حركية،

ومن المشروع أن نؤكد أن الآريين يميلون إلى حفز التعقل المُلهَم حتى يسوده، والفكر الاستدلالى نموذج كاريكاتيرى لهذه العملية، فى حين أن الميل إلى الإلهام هو الذى يُميز العقل السامى، والحكمة الهندوسية تتبَدَّى برمزية تحفز التعقل المُلهَم حتى فى الأوبانيشاد، والتى تعتمد بلا مراء على الإلهام أيضًا، والحكمة السامية من ناحية أخرى تميل إلى التشكل بالإلهام، ولا بد أن نتذكر ذلك حينما نصادف الانقطاعات والمبالغات التى تشيع فى الجدليات الروحية الإسلامية[١٠٠]، وهذه الصيغة كما ذكرنا غير مرة مصممة خصيصا لاستثارة الإلهام، أو درجة بدائية أو افتراضية منه، بدلاً من تقديم الأمور فى معيَّتها السكونية اللاشخصية.

ويبقى نقطتان نرغب أن نختتم بهما فى بضع كلمات، وأولهما تتعلق بعدم التناسب الذى يبعث على الضيق فى بعض مظاهر الفكر اللاهوتى، وما نحتاج إلى تذكره هنا هو أن الإنسان الذى تملكه العواطف، أى 'النفسانى'، لن يتصور إلا أن الله سبحانه وتعالى لا بد أن يبدو بعيدا عن مطال الإنسان، وعناد الإنسان اللامنطقى هو الذى مكَّن اللاهوتيين من ادعاء مشيئة تعسفية لله عز وجل، وكل ما نجده لا يبعث على السرور فى أية قائمة لاهوتية تتناول الطبيعة الربانية ليس إلا انعكاسًا غير مباشر لمثالب الإنسان على فكرة ذلك اللاهوت عن الله جل وعلا، وبقدر ما يكون الإنسان عبثيًا يبدو الله جل شأنه

١٠٠ يبين ابن عربى أن ترتيب فصول كتاب الفتوحات لم يكن نتيجة اختيار من جانبه، ولا هى متعمدة، وأن الله جل وعلا قد أملاها عليه، وقد كتب بعون ملاك الإلهام، ويقول إن الفقرات التى تبدو قاطعة للسياق المنطقى للأطروحة تؤيد على الحقيقة أعمق معانيها.

فى نظره لا منطقيًا ومندفعًا وشرها، فالإنسان يحترم الأرباب الطغاة فحسب، بعد أن هجر أصنام الوثنية، وبعد أن عرف أن دور الله أن يكون سيدًا لا شريكًا متواطئًا. فالإله الذى يتصوره 'النفسانيون' أو هو مصنوع لهم يُبين جوانب من عقم الفهم الناتج مباشرة عن عمى العقل المُلهَم والثلم الأخلاقى للإنسان.

والنقطة الأخرى تتعلق بأن كثيرًا من الغربيين، بل معظمهم، صار المنطق والنقد عندهم آلية تفتقر إلى الصلة بموضوع النقد، فمن المقرر لديهم على سبيل المثال أن مثالا معينا من الفكر الشرقى يفتقد المنطق، فى حين أن الخطأ كامن فى جهلهم بحقائق بديهية كامنة فى محتواه، وهذا أمر يختلف تمامًا عن الحاسة النقدية التى تساوى الغرض منها، وتقدر على التعرف على معناها الحقيقى بوعى كامل طالما كانت تستقى من معرفة حقة، فإذا أنت أزحت هذه المعرفة لن يبق لديك سوى سم زعاف، وهذا هو أساس المنظور الدنيوى الذى أطلق عليه بتعسف عظيم 'المعجزة اليونانية'. وعلى النقيض من هذا يتجلى ما يُمكن أن نطلق عليه بلا تحفظ 'المعجزة الهندوسية أو الفيدانتية' والتى بنيت على توازن مرهف بين حاسة التناسب وحاسة القداسة.

الدِّيمِيُورج فِي عَقَائِدِ أَمْرِيكَا الشَّمَالِيَّةِ

يبدو أن هناك نوعًا من الديميورج فى سائر تنوعات الميثولوجيا عند هنود أمريكا الشمالية، فيما تفرع عن عقيدة 'الروح السامية للسر الأعظم'، ويبدو هذا الديميورج كما لو كان سمحًا ورهيبًا فى آن أو يبدو بطلا روحيًا وأبله مأفونا معا، ونحن نجد السمات ذاتها عند هرمس وهرقل وبروميثيوس وإبيميثيوس وباندورا، كما نجدها فى ميثولوجيا الشمال الأوروبى، مثل 'لوكى'، وهو نصف إله ونصف مارد، وصديق وعدو فى آن واحد لباقى الآلهة، ولا ننسى 'سوسانو ونو ميكوتو' فى باقة آلهة اليابان وهو روح العاصفة ويبدو كما لو كان مبدأ تعديل العالم princeps huius mundi، ويبدو أنه ليس هناك ميثولوجيا تخلو تمامًا من أنصاف الآلهة العابثين، ولكن ربما كانت ميثولوجيا أمريكا الشمالية قد حظيت بمعظم انتباه الإثنولوجيين والمبشرين، والحق أن نانابوزهو Nanabozho أو مينابوزهو Minabozho عند قبائل الجونكوينز Algonquins قد أصبح نموذجا نمطيًا لنوع الربانية الذى نتناوله هنا.

وليس الغرض من هذا الباب أن ندخل فى تفاصيل المسألة، ولكن أن نطرح فقط مبدأها ونشرح معناها الجوهرى ويكفى فى ذلك أن نبدأ بالحديث عن الديميورج الذى أقام المدنية المادية والروحية وأصبح بذلك مخترعا أو مكتشفا، مثلما كان المؤسس لها، ويظهر فى شكل حيوان أو إنسان، وقد يبدو على شكل كائن غامض غير

محدد[١٠١]. وأسطورته سلسلة من المغامرات التى تميز غالبا بالكثافة وعدم الوضوح وتجمع بين كثير من التعاليم الرمزية، ويتسم بعضها بمعان باطنية، وقد يتجلى الديميورج على شكل فيض من الخالق، وجاء وصفه كالحياة التى تجسد فى كل الكائنات، ويجمع بذلك بين كل إمكاناتهم وكل صراعاتهم وكل مصائرهم، ويتسم بالتقلب والفوضوية والعبث، ويرتبط فيه الجانب الربانى بالجهامة، ونسبت إليه صفة الرغبة فى التمثيل و'الغيبية'، وهو فى هذا الجانب يبدو على شكل ممثل حكيم يتعمد القيام بدور المهرج[١٠٢]، وأعماله لا تفهم حرفيًّا شأنها شأن كوانات الزن، ويجب أن نتذكر أن الغرائب والمدهشات غالبا ما تكون حجابا للقدس، وهذا هو السبب فى النشاز الذى تتسم به المتون المقدسة أحيانًا، وتبدو على المستوى الظاهرى فى شكل الغيلان المكفهرة التى تقبع على أبواب دور العبادة المسيحية.

١٠١ ويبدو الديميورج غالبا 'أرنبًا كبيرًا'، وعند هنود السيوكس هو 'العنكبوت' إيكتومى، وهو إله مخلوع مثل 'سوسانو' فى الشنتوية، أما عند هنود الأقدام السود Black feets فيأخذ شكل 'الرجل العجوز'، ويصبح 'العجوز الذئب' عند هنود الكرو، وفى أساطير هنود الإيرو يظهر الديميورج الطيب 'تيهاروهياواجون' وأخيه التوأم 'تاويسكارون' الذى يجسد الجانب الجهم، والأخير يحاول دائما أن يقلد الأول، ولكنه يُقتل على يد أخيه بعد صراع مرير، ومن المفيد أن نلاحظ أن وجود إيكتومى 'العنكبوت' عند هنود السيوكس لا يغير من واقعة أن آيا وهى 'الزوبعة' هى التى تقوم بالوظيفة، وأن 'البطل الثقافى' إلهة أنثى ذات طبيعة نورانية، وهى بتيسان وين، أو 'أنثى البيزون البيضاء'، وهذا يعنى أن هذه الميثولوجيا تتجلى فيها وظيفة الديميورج فى ثلاثة تشخيصات أو أكثر، مثلها مثل غيرها من نفس النوع، وذلك حسب الطبيعة 'الانفعالية' و'الجهامة' و'النورانية'، وعلى كل، فمن المستحيل أن نغطى كافة جوانب النسيج الرمزى المتغيرة بشكل كامل طالما ظل اهتمامنا قاصرا على مستوى الصور البسيطة.

١٠٢ وهذا هو السبب فى أن بعض الهنود يقولون إن الخالق المبدئ يتنكر على شكل غراب أو ذئب أو أرنب.

وحتى نتفهم ظاهرة الديميورج المهرج ونتحسس أعماقها، لا بد من الرجوع إلى الفكرة الفيدانتية عن مايا، وكذلك تضحية بوروشا بشكل ثانوى، وتتكون مايا من ثلاث جونات أو صفات كونية هى الصاعدة ساتفا والمنتشرة أو المتوسعة راجاس والهابطة تاماس، وقد ارتبط الديميورج فى أول الأمر بالفوضى الأولانية، ثم أصبح المثال الأولى لكل الأشياء خيرًا كانت أم شرا، ويشهد على ذلك التنوع وانعدام التساوى بين الكائنات الأرضية، ما بين المتسامية والكابوسية، أما عن بوروشا، فقد تفكك جسده فى تحوله من جوهر سماوى إلى نوع من التخثر الكونى ليصبح كل الكائنات الطيبة منها والخبيثة، وكل جزء من جسده قد صار ساتفا أو راجاس أو تاماس.

وتميز الديانات السامية بين تشخيص الشر وبين الخير الأسمى، إلا أن المنظور العكسى ليس غائبا تمامًا عن لاهوت تلك الأديان، حيث جاء فى العهد القديم أن الله عز وجل قال «أقسى قلب فرعون»، ونجد أمورا أخرى من هذا القبيل، وفى حين أنها تسمح بالتفسير الميتافيزيقى إلا أنها تثير منطقا أخلاقيًّا من نوع ما، أما فى مجالها عند الهنود فلا تثير أى تساؤل. ونجد فى وجود الحية فى الفردوس الأرضى لغزا شبيها بذلك، كما نجد أيضًا ذلك التحالف الذى يبدو قائمًا بين الرب والشيطان فى مسألة وجود الإنسان، فللشيطان الحق فى إغراء البشر، والرب يسمح بالشر دون أن يرغب فيه، وتتضح جميع هذه الصعوبات فى عقيدة مايا.

***

ويكمن مفتاح هذه العقيدة أساسًا فى أن اللانهائية يلزمها بُعد

المحدودية لتتجلى فيها الإمكانات اللانهائية للذات الربانية، وتعكس كل الإمكانات حتى حدود اللاشيئية، واللاشيئية لا 'توجد'، ولكنها 'تظهر' نسبة إلى الحقيقية التى تعكس ذاتها على المحدود. ويؤدى انحراف المرء عن المبدإ الربانى إلى أن يُصبح 'ما هو غير الرب' فى حين يبقى فيه بالضرورة، حيث إنه 'هو' الحقيقة الوحيدة. وهذا يعنى أن العالم يشتمل بالضرورة على الحرمان من الحقيقة أو الكمال، والذى نسميه 'الشر'، وذلك بشكل نسبى بالطبع، حيث إن اللاشيئية لا وجود لها، والشر لا يأتى من الله جل وعلا حيث إنه سلبى وليس له سبب إيجابى من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه ناتج عن انبثاق التجليات الربانية اللامتناهية النوع والعدد، ولكنه فى هذا المقام ليس 'شرا' بل ظلاًّ فحسب للعملية الإيجابية فى ذاتها، وهذا هو ما تعبر عنه أسطورة الديميورج المهرج بطريقتها.

وأخيرًا، لو أننا تأملنا صفة 'الغموض' أو 'الجهل تاماس' فى مايا كما تتجلى فى الطبيعة عمومًا وفى الإنسان خصوصا فسوف نجد ما نسميه 'سر العبث'، والعبثى هو ذلك الذى حُرِمَ من سبب كاف للوجود إلا صدفة وجوده العمياء[١٠٣]، وفى ذاته وليس فى أسبابه الميتافيزيقية،

١٠٣ وتعرض مسرحية أنتيجونى لسوفوكليس لتلك الشخصية المراوغة فى مايا التى تستعصى على الحساب، ولا تختلف الآلهة فى ذلك السياق عن أشباه الآلهة العابثة غير المفهومة فى الشامانية بأمريكا الشمالية، واهتمامنا هنا يرتكز على المفهوم الهندوسى 'ليلا'، أى 'اللعب الربانى'، وذلك اللعب فى صيغه الدنيا موجود لكى ينتصر عليه الحكيم، وهذا الانتصار يتفق مع الصيغ العليا للعب الخالد الذى لا ينفد، وهى مفهومة تماما حيث إنها تتعلق بساتفا، ويجوز لنا قول 'كل ما غير الله جل جلاله عبث' عندما نتذكر أن﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ سبحانه وتعالى.

ويبدو تكوُّن العالم ثم تجلى العوارض الإنسانية كصراع مع العبث، ويتأكد ما هو مفهوم كنقيض لما ليس مفهوما، ولن يوجد العالم لو لم يُوجد جوهر اللامفهوم، حتى لو كان صدفة عمياء، ولن يكون هناك بالتالى نفوس بشرية، فالنفس كون أصغر microcosm، وتخضع لذات القوانين التى يخضع لها الكون الأكبر، ومثالنا الأول هو آدم عليه السلام «الذى خُلق على صورة الرب»، ولكن ذلك لا يمنع من أن نحمل فى نفوسنا كل العبث الذى كان فى السقوط كما حمله آدم، ويذكرنا ديميورج الشامانية بكل هذا بطريقته الخاصة.

***

وتستدعى الطبيعة الفوضوية للديميورج عند الهنود الحمر، بالإضافة إلى وجود الخصائص نفسها فى كثير من المتون المقدسة المركزية، بعض الملاحظات عن لغز النبوءة، وهو أمر لا ينفصل عن موضوعنا بأى شكل، ومن المستحيل بمعنى ما أن تصدق تمامًا نبوءة تتعلق بالحقائق المركبة التى تتصل باستمرار الدورة الإنسانية، وليس واقعة مخصوصة منها فحسب، كى تستوعب الصيرورة إلى المستقبل مقدما. وما يتغير أو يُعاد تمثيله، أو حتى ما يضطرب فى تلك الحالات، هو الوقائع فحسب فيما يخص الأساسيات، وهذا أمر واضح، ولكن تراتبها وتتابعها هما اللذان يُصيبهما التغير[١٠٤]. وتبدو النبوءة كما لو كانت نافذة زجاج ملون محطمة وقد أعيد إصلاحها دون اعتبار للأوضاع المنطقية لشظاياها،

١٠٤ وقد يحدث أن تندمج أحداث وكيانات مختلفة فى أمر واحد بفضل هويتهم الوظيفية، أو أن ينتدب الأشخاص والأحداث ليعبروا فحسب عن مشاكلات ما، وأمور أخرى من هذا النوع.

فقد ظهرت الرسالة ولكن الصورة تحطمت، فالله سبحانه وتعالى فحسب هو الذى عنده علم الساعة، وهذا للقول إن أية نبوءة مركبة لا يجوز أن تفسر حرفيًا، اللهم سوى من حيث الوقائع الجوهرية والمغزى العام للعملية، فالله جل جلاله يحتفظ لنفسه بالشروط التى لا تُستشرف، ولو أنه تمسك بكلمته من ناحية، فهو من الناحية الأخرى يُتيح هامشا من الحرية، ولكن آثارها ستخفى على الكافة[١٠٥].

وهناك أمر يُشاكل النبوءة بكيفية ما فى الأديان المختلفة من حيث إنها وحى يُوحى، وتنوعها ذاته يُثبت أن فى مظهرها وليس فى محتواها الجوهرى عنصرًا يُذكرنا على علاته بما نحن بصدده، وهو ما يُمكن أن نسميه 'ألاعيب الديميورج'، وهذا العنصر لا يظهر من وجهة نظر الدين ذاته، ما لم يعترض المرء على البرانية باعتبارها تحديدا للجوانية، والتى هى فحسب حق مطلق، ولكنه يتبدى من وجهة نظر الدين الخالد الذى يتخلل كافة الأديان الموحاة وليس قاصرا على أحدها، فالكلمة هو الكاشف الأوحد يلعب بأشكال لا توافق بينها، ولكنه يقدم مضمونا واحدا فحسب ذا برهان قاطع.

***

وقد استوجبت الإشارة إلى النبوءة بعض الملاحظات عن نوع من

١٠٥ وتقدم لنا حكاية ناراسينها، الولى الرابع لفيشنو، مثلا لتطبيق ذلك القانون، فقد حصل الطاغية هيرانيا كاشيبو على وعد من براهما بألا يموت نهارا ولا ليلا، ولا يُقتل على يد إنسان أو حيوان، وظن بذلك أن كل شيء متاح أمامه، حتى تدخل فيشنو فى شكل إنسان برأس أسد، فلا هو إنسان ولا حيوان'، وقتل الطاغية فى لحظة الغسق 'لا نهارا ولا ليلا'، وقد استعار شكسبير هذا الموضوع أو تلك العقيدة فى مسرحية ماكبث، وفيها أيضًا سياق النبوءة ذاته من الزيف والكبر عند الإنسان، والمكر الربانى فى العقاب.

العبث الواضح، وهذا من قبيل العبث العرضى للحكمة كما وصفه القرآن فى لقاء موسى والخضر عليهما السلام[١٠٦]، والتفسير الباطنى لهذه القصة يقول بأن العبث الواضح كان حجابا لبعد عميق لا قياس له على تُرَّهات الدنيا، كما أن هناك تشاكلاً مع مقولة القديس بولس عندما تحدث عن الحكمة باعتبارها 'بلاهة' فى عيون الناس، وحيث 'تتلاقى الأضداد' فإن الحكمة العالية تتخذ سمت نقيضها، وكثير من قصص الأولياء تشهد على ذلك، وقد يثير العجب من وجهة نظر مختلفة بعض الشىء معنى ما يقصده تعبير 'النكتة الواقعية' لرجال مثل تيل يولينسبيجل عند الألمان، ونصر الدين خوجه عند الأتراك، وربما كان دور هؤلاء المهرجين الذين أصبحوا مشاهير والشخصيات الروائية التى تناظرهم هو استهلاك إمكانات العبث فى مايا الأرضية، مثل الكرنفال الذى يُحاول أن يُحيِّد الميول الشاذة بإفشاء كل موارد البلاهة الإنسانية[١٠٧]، إلا أن هناك جانبًا مهمًّا للغاية يتصل بوظيفة مهرج البلاط، وهو حقه فى التحدث عن حقائق تخو التقاليد الاجتماعية إلى إذابتها والتنبيه إليها، أو بشكل أكثر عمومية أن يجعل الناس واعين بجوانب البلاهة

١٠٦ سورة الكهف ٦٥–٨٢.

١٠٧ كان يوم المغفلين فى رأس السنة فى العصر الوسيط قد أدى إلى الاستغراق فى البلاهة بشكل قارب الفسق عن الدين، فكان هناك مثلا رجل عادى لبس ملابس كبير الأساقفة وصار يبارك الناس، وأباح لهم الاستغراق فى شهواتهم، وكان الناس يأكلون على المذبح ويلعبون ألعاب الجنود، وقد استغرق الأسقف الزائف فى كل أنواع المهاترات، والتى تفصح عن نقص الشعور بالاتزان فى العقلية الأوروبية، وميل إلى الهبوط من ضد إلى آخر، ومن الصحيح أن هرج الكارنفالات يستهدف استهلاك الإمكانيات النفسية الدنيا، ولكن واقعة اعتبارها ضرورية والمدى الذى تصل إليه من التهتك تثبت وجود تناقض كامن فى الروح الجمعية.

وعقم الخيال التى لا تنفصم عن الحياة التقليدية، ويخترق كثافة غرامهم بالوجاهة فى تمثيل لاذع[١٠٨].

وينتمى هايوكا عند السيوكس إلى التركيبة ذاتها بجنونه الظاهرى وفى مرتبة مختلفة تمامًا وهذا يثير التساؤل عن الحكمة الخفية أو التمثيل فى أمثولة «لا تطرحوا درركم قدام الخنازير»، والهايوكا هم ناس باركتهم رؤية 'طيور الرعد' فى منامهم، وقد تواضعوا على سبيل تخفيف التزاماتهم من ناحية، ومن الناحية الأخرى عملوا على تحقيق تكليفهم بالمكر والفكاهة، وحالهم أشبه من بعض الأوجه بحال الدراويش الذين يُسمون بالملامتية، والذين يُحاولون استنزال لعنات الأدنياء والمنافقين على أنفسهم، فى حين أنهم يُحققون فى باطنهم أعلى درجات الإخلاص الروحى[١٠٩]، وحتى يُحقق هايوكا تواضعه فهو يحكم على نفسه بأن يقوم بكل شىء بخطإ مقصود، أو أن يكون 'رجلا مقلوبا' على سبيل التمثيل، بأن يرتعد من البرد فى قيظ الحر، أو يختنق من الحر فى زمهرير البرد، وهكذا يستنزل السخرية على نفسه من الأغرار والسفهاء، إلا أن من المعروف عمومًا أنه موهوب بقوى غامضة، وقد يصل فى النهاية إلى حوز احترامهم كرجل مختلف وليس من بُغاث القوم، ولا ينتمى بعد ذلك عندهم إلى عالم المنطق الضحل، ويرقى سلوك هايوكا إلى مرتبة اللغة الروحية التى يفهمها الحكماء فحسب، بالإضافة إلى كونها تكليفا قدسيًا بأن يلعب دور

١٠٨ وكان لعمر الخيام شىء من ذلك حيث كاد أن يكون 'مهرج بلاط' الروحانية.

١٠٩ وكان القديس بينوا لبير فى عالم المسيحية واحدًا من أكثر هذه الحالات نمطية، وليست هذه الحال من قبيل المعايير الروحية بقدر ما هى مهمة ربانية ووظيفة خاصة.

’الحى الميت‘، ويلجئون إليه حتى يستعيدوا الصلة الباطنية بين العالم والمادة، وبين الروح والخلود.

ولا شك أن النانابوزهو عند هنود الألجونكينز هو المبدع الكونى للخير والشر، ولكنه كان أيضًا مثالا للهايوكا الأولانى، أو أول ’مهرجى الرب‘.

إن الصيغ الفردية للذكاء تتراوح بين العقل الاستدلالى والذاكرة والخيال والانفعال، والأخير هو أكثر الصيغ ذاتية فى خصائصه بمعنى أن القطب الذاتى يتجلى فيها بمباشرة كاملة، والذكاء فى ذاته موضوعى بطبيعته، إذ إن غايته هى التأهيل للوعى بالوقائع الكائنة 'خارجه' تجريبيًّا، أما جوهر العقل المُلهَم المخلوق والذى لا يُخلقintellectus increatus et increabilis فكامنة فى أصل غايته المتعالية، ألا وهى الحقيقة الخالصة وهى مصدر كافة الظواهر، ويمكن القول بأن هذه الحقيقة هى جوهر الوعى الذى يتجاوز الشخصية الفردية، ذلك إذا كان علينا التعبير بطريقة اختزالية، وبمعنى آخر فالعقل المُلهَم يحمل فى جوهره ذاته كل ما يُمكن أن يُعرَفَ مثلما يحمل شعاع واحد من الشمسِ الشمسَ بكاملها، وهو قابل للانعكاس على أى سطح عاكس، والله جل وعلا بذاته هو المعرفة البحتة سواء أكان ذلك من حيث حقيقته الأونطولوجية أم حقيقته فوق الأونطولوجية، والعقل المُلهَم ما هو إلا شعاع مباشر وغير مباشر فى آنٍ واحدٍ لهذه المعرفة المعصومة.

ويعمل الذكاء فى الإنسان تحت مستوى العقل المُلهَم بين الأقطاب الأربعة المذكورة سابقًا، وذلك بناء على عملية بناء الشخصية الفردية individuation، والعقل الاستدلالى فى القمة، وهو موضوعى لا يزال، إلا أنه غير مباشر وجدلى، وهو ما يبين الشخصانية فى علاقتها بالذكاء بما هو، ثم تأتى الذاكرة، وهى موضوعية هى الأخرى ولكن

بطريقة أميَل إلى الذاتية، ولا تناقض فى ذلك بمعنى أن محتوياتها يُمكن ألا تزيد عن خبرات الفرد، أما عن الخيال فليس ذاكرة 'موضوعية ذاتية' بقدر ما هو 'ذاتية ما زالت فى حيِّز الموضوعية'، وأخيرًا يأتى الانفعال، وهو ذاتى بحت، ذلك من حيث إن تعيين حدود من هذا النوع أمر مشروع فى مستوى يتصل فيه كل شىء بالآخر، فلا ننسى أن الانفعال أيضًا يُمكن أن يكون بطريقته نوعا من التأهيل، حيث يُمكن أن يتفق مع غايته، ثم إن هناك إمكانية تدخل العنصر فوق الطبيعى، أى عنصر الحقيقة وبالتالى الموضوعية والكلية.

وعالم الانفعال هو عالم المتعارضات إلا أن محتواه الإيجابى هو المحبة، والغاية الروحية التى يتوخاها هى الله جل وعلا فى صيغة الجمال والخير، فالجمال الربانى يُثير حب العروس لعروسه، فى حين أن حب الخير يشاكل حب الطفل لأمه.

وتقترن الكراهية بالمحبة وليس بشىء آخر، فالكراهية قد تتولى وظيفة روحية، وهى وظيفة ثانوية وسلبية بلا شك ولكنها حقيقية، ويجرى على الألسن حديث عن كراهية الخطيئة ونبذ الدنيا حبا فى الله جل وعلا، وقد كان مايستر إيكهارت يقول «اكره نفسك الخطاءة»، وقال القديس برنار فى تعريف التواضع الذى يُصبح المرء من جرائه «حقيرا فى نظر نفسه».

وتشتمل المحبة على البهجة والأسى، سلبًا وإيجابا، وأحدهما كالآخر، بحسب مرجعيتها الرمزية إلى المستقبل أو الماضى، ففى الحالة الأولى تتوقد البهجة بالثقة والأمل، وفى الحالة الثانية تهدأ وتتأمل، وهى

سعادة اللطف والامتلاء والتملك، وكذلك الحزن قد يرجع إلى الماضى فإذا هو فردوس مفقود[110]، ولكنه يستطيع أيضًا أن يتقدم إلى المستقبل، فيكون حنينا إلى الجمال الربانى، ففردوس الأمومة وراءنا، وفردوس العذرية أمامنا.

ويرتبط الخوف بالغضب، فالمرء يخشى التشدد الربانى من الناحية الروحية، ويخشى فى الدنيا الإغراء الذى يُؤدى إليه، فالمرء يخشى الخطيئة لأنه يخشى الله جل وعلا، أما عن الغضب المقدس فإن زيف وفساد الدنيا هو الذى يُثيره، ولكن هذا الغضب موجه قبل أى شىء آخر إلى الدنيا فى نفوسنا، وضد ارتباط النفس بأشياء الحواس، وضد وجاهتها ومجدها الأرضى.

وقد أشار الغزالى إلى أن الذين يُحبون فى الله جل جلاله يُحبون جارهم لأنه يحب الله جل وعلا، ويحبه الله سبحانه، ولا بد أيضًا أن يكرهوا فى الله جل وعلا، فيكرهون جارهم لكراهته لله تعالى وكراهة الله عز وجل له، ولكن ذلك الكره لا يشوبه أمر انفعالى، ويتبدى فى سلوك منطقى تمامًا، ولا بد أن يكون كذلك، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم «الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»، وبناءً على ذلك وبدافع الإحسان تجاه الذات الخالدة فى كل إنسان يقول الغزالى ما معناه «...وكما يكره المرء مسلما لأنه يعصى الله جل وعلا، يجوز له أن يحب الشخص ذاته لأنه يؤمن بالله عز وجل...»، ويستنتج أنه ليس

[110] وهذا النوع من الحزن غالبا ما يظهر فى الشعر اليابانى الذى يستقى من المذهب البوذى عن الطبيعة الزائلة للأشياء.

هناك من يستحق الحب أو الكره فى كل جوانبه، وهو إدانة واضحة للكره الانفعالى حيال الأفراد"[111].

والحزن متصل تراثيًا بالتوبة و'منة الدموع'، فهو يتجه إلى الماضى، ويقابل الرغبات التى تتجه بطبيعتها إلى المستقبل، وتجرُّ الروح نحو سراب لم يتحقق، ولا ينطبق ذلك بأى شكل على الحزن الانفعالى، وبعيدا عن كون الحزن مقابلا للرغبات فهو فى خطر من أن يصير غاية فى ذاته، فيقول المسلمون إن الحزن من عمل الشيطان، وهو أمر مفهوم، حيث إنه يحتل موضع الحقيقة واقعيًا، وموضع حب الله عز وجل[112]، ولكن لنعد إلى الحزن الروحى فقد جاء فى الإنجيل «... طوبى للحزانى لأنهم يتعزون...» متى ٥ : ٤) وجاء أيضًا «... طوباكم أيها الباكون الآن لأنكم ستضحكون...» لوقا ٦ : ٢١) كما جاء فى المزامير «... الذين يزرعون بالدموع يحصدون بالابتهاج...» مزامير ١٢٦ : ٥) وحتى نفهم هذه الآيات حق الفهم لا بد أن نحسب للطف والتواضع فى الحزن على أنه مقابل للكبرياء والكراهية وأقرب إلى المحبة، ويجب أن نقدِّر أن المشاعر النبيلة ترمز إلى سلوك فوق المستوى الانفعالى، ومن هذا المنظور يبدو الأسى بعيدا عن التعارض مع سكونية الحكماء وعدم إحساسهم بالألم سلوكا ذا 'وقار' روحى، وخاصية

١١١ لم يتردد المسيح عليه السلام فى القول «إن كان أحد يأتى إلىَّ ولا يبغض أباه وأمهُ وامرأته وأولادهُ وإخوتهُ وأخواتهِ حتى نفسهُ أيضًا فلا يقدر أن يكون لى تلميذًا» ومن الواضح أنه لم يكن يفكر فى أرواحهم الخالدة، وتبرهن على ذلك الكلمات الأخيرة التى تنكر كل أنوية، وكذلك كل كراهية بالمعنى المعتاد للكلمة.

١١٢ وقد قال القديس فرانسيس السالى بنفس هذه الروح «إن القديس الحزين قديس بائس حقًا Un saint triste est un triste saint»

خيميائية تستحضر جوهرنا فى اتساق التأمل فى الحى الدائم، فالوقار فيه فضائل الدموع، وهذه نقطة هامة، فهو أيضًا يستبعد الصلف والطيش والإسراف، ولو كان الحزن ضعفا لما وجدنا له أثرا فى الربوبية، ولكن إذا كانت له جوانب إيجابية فهو مرسوم فيها سلفًا، وليس هناك عناء فى الربوبية، ولكن فيها لطف وقور رحيم، وليس مقطوع الصلة بنعمة الدموع فى الإنسان.

أما عن البهجة، فهى الأمل والثقة والسلام والسعادة، ولها أيضًا صيغ ودرجات، وأكثرها سموا ما استقل عن الانفعال، ذلك دون أن نستبعد التلازمات الانفعالية طالما كانت متوافقة، فلا يصح الخلط بين المشاعر وهى وقائع طبيعية، وبين الانفعالية الزائدة أى استبدال المشاعر بالذكاء والحق، وقد يحدد الحق المشاعر ولكن ليس العكس، أما البهجة فهى مثل أثر أرضى للرضوان، ولكن فى حين أن الرضوان سعادة باطنية قائمة بذاتها فإن مشاعر البهجة لها أسباب برانية شأنها شأن كل المشاعر، وتعبر عن نفسها كنقيض لباقى المشاعر، والمشاعر فى المتون المقدسة مثل المحاور التى تمتد بين الإنسانى والربانى، وهكذا لا تستبعد أى مستوى، وتقول المزامير «أفرح وأبتهج بك. أرنم لاسمك أيها العلى»مزامير ٩:٢) وتقول أيضًا «أنت جذبتنى من البطن. جعلتنى مطمئنا على ثديى أمى»مزامير٢٢ : ٩) وتقول «لأنه به تفرح قلوبنا لأننا على اسمه القدوس اتكلنا»مزامير ٣٣ : ٢١).

والمعرفة هى فيما وراء المشاعر، لكن المشاعر يُمكن أن تكون صيغا لمعرفة غير مباشرة، وبحسب موضوعية محتواها، ولا بد أن يكون

الأمر هكذا حيث إن المعرفة تتخلل كل شىء كما يتخلل الأثير كل ما فى عالم الحس.

***

هناك كراهية الدنيا وهناك حب الله جل جلاله، ولكن هناك درجة تفوق كليهما، وهى درجة الحقيقة، واليقين باعتباره جانبًا من المعرفة هو ما وراء نطاق المشاعر، ولكن له على المستوى الفردى عبق يجعلنا ننظر إليه كمشاعر، ويستطيع المرء أن يتحدث عن مشاعر الشك، لكن الشك ليس شيئًا فى ذاته بل هو مجرد الفراغ الذى يتركه غياب اليقين، وهذا الفراغ يُمهد الطريق إلى نشأة الخطيئة.

ولا بد أن نميز فى اليقين صيغتين أو درجتين، هما يقين الحق، ويقين الوجود، وأولهما يرجع إلى حقٍّ ذى علاقة مباشرة بالعقل الاستدلالى، إلا أنه غير مباشر فى نسبته إلى التوحد، وثانيهما يرجع إلى التوحد، وليس من المنطق أن نسعى إلى ملاحاة هذا اليقين بمقابلته بعناصر من يقين الظواهر أو الانفعال، وينطبق ذلك حتى على اليقين الأول المعصوم بنفس الدرجة، فسوف يكون الأمر كما لو كان 'العَرَضُ' يُريد أن يتحاور مع 'الجوهر'، أو كما لو أن قطرة مياه تريد أن تُعلِّم المياه ذاتها ما تشتمل عليه، ويقين العقل المُلهَم ينبع من حقيقة أنه يعرف، ولا يستطيع أحد أن يُضيف شيئًا إلى جوهره، أو أن ينقص منه مقدار ذرة.

ويتعالى العرفان على عالم العقل الاستدلالى، ويتعالى قبل ذلك على المشاعر، وينبع ذلك التعالى من وظيفة العقل المُلهَم 'الطبيعية بشكل فوق طبيعى' أى من تأمل وجه الحق الدائم، وتأمل النفس التى هى

الحقيقة الواقعة، والوعى والسعادة ما هما إلا قطرات من تلك البهجة تسقط على عالمنا المصنوع من التبلورات المتشظية العابرة، كى يُصبح حبا وسعادة للمخلوقات الأرضية، والرغبة والطموح فى تجاوز المشاعر سلوكُ مناقضُ للحقيقة والتأمل، بالإضافة إلى أن احتقار المشاعر هو أمر عاطفى، فالانفعالية الباردة لا تزيد حدسية عن نقيضها الهائج، ومن التناقض أن يرغب المرء فى الهروب من الفردية داخل سياق فردى، وليس فى الميتافيزيقا حقد ولا طموح، فكل شىء يُوضع فى موضعه بالاتساق مع مشيئة 'مهندس الكون الأعظم'. والتساؤل ليس معرفة أنفسنا بقدر ما هو معرفة الله عز وجل، ولا معنى للتساؤل الأول إلا فى علاقته بالثانى، وإذا كانت عبارة «من عرف نفسه فقد عرف ربه» عبارة صحيحة، فذلك لأن الموجود الأسمى يختزل الظواهر إلى جذورها الكلية.

مُلاَحَظَاتٌ عَلَى رَمْزِيَّةِ سَاعَةِ الرَّمْلِ

إن أكثر الآراء شيوعا عن ساعة الرمل هو أنها ترمز إلى الزمن والموت، والحق أن الرمل الذى ينساب مع الوقت ليحسب فترة الدوام يُوحى بالجانب الحتمى الذى لا رجعة فيه، وتيار الزمن الذى لا يُوقفه شىء، والجبرية التى لا يُمكن لأحد أن يُبطل مفعولها، ثم إن خمول الرمال وتثاقلها يُثير صورة لاشيئية العوارض الأرضية، وتوقف الحركة يذكر بتوقف القلب والحياة.

وتستمد رمزية ساعة الرمل معنى رمزيًّا آخر من منظور مختلف يعتمد على شكلها ذاته، فالغرفتان اللتان تتكون منها ترمزان إلى الأعلى والأسفل، أو إلى السماء والأرض[١١٣]، وتمثل حركة الرمال بينها قطب الجاذبية إلى الأسفل، وهو الاتجاه الوحيد الذى يسمح به المنسوب الفيزيائى، ولكن الحقيقة هى وجود قطبين، أحدهما سماوى، والآخر أرضى، وكان يلزم أن يُعبَّر عن القطب السماوى بحركة للرمل من أسفل إلى أعلى، إلا أن ذلك مستحيل فيزيقيًّا، وما يُرمز إليها بالفعل هو قلب وضع الساعة، وهو حركة لازمة تمثل الغاية من وجود الشىء بأكمله، والحق أننا لو تكلمنا من المنظور الروحى فإن الحركة نحو الأعلى هى دائمًا 'انقلاب'، لأن الروح تدير ظهرها إلى

١١٣ وهناك أحد أنواع الطبل فى العالم الإسلامى تميز بنفس شكل ساعة الرمل، يطلقون على أحد جوانبها الأرض، وعلى الآخر السماء. كما توجد فى الشرق الأقصى طبلة بغشائين مرسوم على جانبيها علامة مشتقة من علامة الين يانج الصينية التى تتكون من شكلين متماثلين بألوان عكسية، تحتوى كل منها على نقطة فى وسطها بلون أرضية الأخرى.

الدنيا التى تحبسها وتشتتها من ناحية، ومن الناحية الأخرى لأنها تقلب حركة إرادتها أو اتجاه عشقها[١١٤].

ويوحى اصطلاح 'قطب الجاذبية' فى هذا المقام بصورة مركزين مغناطيسيين، أحدهما علوى والآخر سفلى، وقد يسمح هذا بظهور اعتراض مؤداه أن السماء والأرض فضاءان وليستا نقطتين، والجواب على ذلك هو أن الأعلى والأسفل أو الباطن والظاهر بالتمديد يحتويان على جانبين فى الوقت نفسه أحدهما اختزالى والآخر امتدادى، فالدنيا تجتذب كمركز مغناطيسى، ولكنها فى الوقت ذاته تمتد متنوعة ومشَتَّتَة، كما أن 'ملكوت الله' يجذب كالمغناطيس، ولكنه فى الوقت ذاته يمتد فى لانهائية ومتواسع، وما يُقابل فراغ 'الدنيا' أو ما يُناقض ذلك الفراغ هو نقطة 'الروح' أو 'الطريق المستقيم'، وما يُقابل فراغ 'الروح' أو ' ملكوت الله' الذى فى داخلك هو نقطة 'الدنيا' والخطيئة والتقلصات الشيطانية أو الانفعالية،[١١٥] وليس هناك نقطة وصل بين الدنيا بما هى وبين السماء بما هى، فالدنيا سوف تبدو من السماء كعنق زجاجة أو كسجن، والعكس كذلك صحيح، والأمر

١١٤ وتعبر الخيمة المخروطية عند بدو الهنود الحمر فى أمريكا الشمالية عن الرمزية ذاتها، فتمتد أطراف أعمدة الخيمة عند هنود التيبى بعد تقاطعها بمسافة ملحوظة لتكون مخروطا مقلوبا، وهو ما يعبر عن البعد السماوى، والنقطة التى تلتقى عندها الأعمدة ليست بعيدة الشبه عن العقدة التى لا تحل أو المتاهة التى لا تهدى، ويعتبرها الهنود برزخا تهرب منه النفس إلى العالم الآخر.

١١٥ «وتشهد المتون المقدسة والإيمان والحقيقة على أن خطيئة المخلوق ليست إلا انصرافه عن الحق الذى لا يتغير، ليتجه إلى الخير المتغير، أى للقول بأن المخلوق ينصرف عن الكلى الكامل ويتجه إلى الجزئى الناقص، وغالبا ما يكون توجهه إلى ذاته» (Theologia Germanica, II)

هكذا على الأقل فى مستوى البدائل الأخلاقية، ويحدث فى الخيمياء التأملية فيما وراء هذا المستوى لقاء مباشر بين النقطتين النقيضتين فى الفراغين أو بين عرضيتها لو جاز القول بفضل الشفافية الميتافيزيقية للأشياء، إلا أن المقابلة تنتهى عند هذه النقطة ولا يبقى سوى اختلاف الدرجة أو الصيغة أو التجلى. ومن الواضح أن الجمال الأرضى لا يُمكن أن يرتبط بالخطيئة، فهو تجلٍّ للجمال السماوى كما تبرهن عليه الفنون الشعائرية وتناسق الطبيعة البرىء.

وقوة ضغط الخطيئة هى الظل المعكوس لجاذبية الخير فى اتجاه 'الطريق المستقيم'، كما أن الشتات الانفعالى هو الظل المعكوس للفيض الباطنى نحو اللانهائى. والغرفة السفلية فى ساعة الرمل مجبولة على القصور الذاتى أو التثاقل بالجزع أو التطيُّر، فى حين يُمثل 'انقلاب ساعة الرمل' اختيار قطب جاذبية دون الآخر، أو هو يُمثل تغيير الاتجاه، وهو عزاء للروح الجَزِعَة، أو توهج للروح الخاملة. والحقيقة الروحانية تعنى سكون 'المحرك الذى لا يتحرك' وحياة 'النار المركزية'، وهذا ما تعبر عنه ترنيمة سليمان عليه السلام «أنام.. فى طمأنينة تسكنى».

***

وهناك علاقة تشاكل بين 'الأعلى' و'الداخل' من ناحية وبين 'الأسفل' و'الخارج' من ناحية أخرى، فما يبطن يتجلى بالفيض والصعود أو بعكسه من الهبوط حسب الظروف المتوفرة ومقاماتها، والشىء نفسه قائم على علاقته بين 'الظاهرية' و'الانحطاط'، والكلمات هنا مستخدمة بمعناها الكونى. فعندما رحل المسيح والسيدة العذراء عليهما السلام من الدنيا فإنهما قد 'صعدا'، وسوف يأتى المسيح عليه السلام 'بالنزول'

إلى الأرض، ونحن نتحدث عن 'نزول' الوحى، وعن 'الصعود' إلى السماء، والارتفاع يُوحى بالمتاهة بين الإنسان والله جل وعلا، ذلك أن العبد فى 'الأسفل' والسيد فى 'الأعلى'، وفى حين أن الباطنية ترمز إلى الذاتية والذات، فهى اللب أو الجوهر، فإن الظاهرية هى القوقعة أو الشكل.

والميل نحو الأعلى يعنى أيضًا الحياة نحو الباطن، فالباطن يتجلى على أساس عدمية معينة للظاهر، أو على أساس 'تركيز' عقلى أو أخلاقى. و'الطريق المستقيم' هو فى الأصل تضحية بالاستغناء أو العدم، ولكنه أيضًا من ناحية أعمق يعنى بركة العدم. ونتذكر فى هذا المقام التشابه بين الموت mors والحب amor، فالموت كالحب من حيث إن كليهما تسليم للنفس، والحب كريم مثل الموت، وكل منهما نموذج أو صورة معكوسة من الآخر فى مرآة. والإنسان 'يموت فى الدنيا' ولكن 'الدنيا تموت فى الإنسان' أيضًا لو عثر على سر 'الطريق المستقيم' فامتلكه الطريق، فالطريق المستقيم إذن هو بذرة السماء، وهو الذى ينفتح على الكمال الأسمى"[116].

116 يقول جل وعلا ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾)سورة الشرح ٦ وهو بمثابة إشارة أخرى إلى 'الطريق المستقيم'، ويؤكد ذلك بداية السورة ذاتها بهذه الكلمات ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾)سورة الشرح ١ ، وهذا وصف مباشر 'للباطن' كما أن هناك آيات أخرى فى القرآن الحكيم تشير إلى الرمزية ذاتها ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾)سورة الرحمن١٩-٢٠ ﴿وَهُوَ الَّذِى مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا﴾)سورة الفرقان٥٣ وفى كتاب عزرا غير القانونى جاء «...وقد جُعِل البحر فى باح واسع حتى يكون عميقا وعظيما، ولكن تصور أن يكون المدخل إليه ضيقا مثل جدول فمن ذا الذى يستطيع أن يذهب إلى البحر كى ينظر إليه، وإذا لم يمر من الباب الضيق فكيف يتأتى له أن يصل إلى الشاسع؟ ... ثم إن الطرق إلى هذا العالم ضاقت)بعد سقوط آدم

وتجلى بهجة 'الطريق المستقيم' حين تتبدى لا كزقاق مظلم بل كمركز للحظة الحاضرة، أى مثل نقطة وصل بين الدنيا أو الحياة و'البعد السماوى'، فالمركز هو النقطة المباركة التى موضعها أسفل المحور الربانى، والحاضر هو اللحظة المباركة التى تعيدنا إلى أصلنا الربانى، وذلك كما تتبدى بصريًا فى عنق ساعة الرمل، فذلك الانقباض الظاهر فى المكان والزمن، والذى يبدو تواقا إلى اصطحابنا إلى العدم، يفتح فى حقيقته على 'مكان جديد' و'زمن جديد'، ويقلب بذلك المكان الذى يُحيط بنا ويحدنا، والزمن الذى يجتاحنا ويلتهمنا، فيصير المكان فينا ولسنا فيه، ويصير الزمن نهرا حلزونيًا يفيض عن مركز ساكن لا يتحرك.

***

وتفرغ غرفة لتمتلئ الأخرى فى ساعة الرمل وهذا تصوير دقيق للاختيار الروحى، وهو اختيار بالغ الوضوح لأنه 'لا يقدر أحد أن يخدم سيدين'، والحق أن طبائع الأمور أحيانًا ما تسمح باقتران عناصر تبدو من ظاهرها متناقضة فى سياق السلوك الروحى، حيث يجوز لشخص غنى فى مظهره أن يكون 'فقير الروح'، ولكن يستحيل أن نضع مركز وجودنا فى أنفسنا على مستويين لا يتماهيان فى الوقت ذاته.

وهناك جانب آخر فى رمزية ساعة الرمل، وهو كونى بطبيعته، فحركة انسياب حبات الرمل يُمكن أن تناظر تفتح تجليات كافة

وامتلأت بالأسف والعناء... بعد أن كانت طرق العالم القديم رحبة آمنة، وكانت تثمر ثمارا لا تموت» (II Esra, 3-5, 12-13)

الإمكانيات المحتملة التى تتضمنها دورة التجليات، وبمجرد نفاد تلك الإمكانيات تتوقف الحركة وتنتهى الدورة[117]. ويصدق ذلك أيضًا على الدورة الربانية الكبرى التى تنتهى بعد جحافل من الدورات الصغرى بقيام الساعة، وهى إعادة امتصاص التجليات فيما لا يتجلى، ويشير 'مطر' الرمال بمعنى ما إلى عملية استهلاك كل الإمكانات، ويرمز أيضًا على العكس من ذلك إلى عودتها واندماجها فى البعد الربانى أو النيرفانى.

والنظرية المفتاح فى مسألة ساعة الرمل هى أن الله عز وجل واحد، والرقم واحد هو أصغر الأرقام كميًا، ويبدو كما لو كان نفيًا للكم، ويكون بذلك أشد الأرقام فقرا، أى قربا إلى الذات العلية، أما فيما وراء الأرقام وفى مرتبة المبادئ فإن الواحدية تتفق مع المطلق، وبالتالى مع اللانهائى، ولا نهائية الأرقام تعكس اللانهائية الربانية بطريقتها. وكافة الصفات الإيجابية التى نتعرف عليها فى الدنيا محدودة، وبشكل ما معكوسة أيضًا، وتبدو كما لو كانت نقاط جواهر تتجلى فيما وراء وعينا الأرضى، و'الطريق المستقيم' هو مقابلة ومشابهة وغموض ونور وموت وحياة فى آن واحد.

***

وساعة الرمل توحى بتقسيم الوقائع الدنيوية أو مراتب الظواهر التى تشكل تلك الوقائع فى حيِّزين، أى إن التمايزات الرئيسة بين النسبى

١١٧ نلاحظ فى بداية عمل ساعة الرمل أن انسياب الرمل لا يكاد يبين، وعندما تقترب نهاية الساعة الزمنية تصبح الحركة أسرع فأسرع، وهذه الظاهرة تناظر تماما ما يحدث فى نهاية تجليات الدورة الكونية.

والمطلق أو الظاهرى والباطنى أو الأرضى والسماوى يجوز أن تتخذ الأشكال التالية، فيمكن أولاً أن نَخُطَّ تمايزا بين العالم المادى المنظور والعالم غير المادى اللامنظور، وهذا هو بشكل عام منظور الشامانية، والتى تعتبر القوى الحيوية امتدادا للقوى الربانية.

والتمايز الثانى يرسم خط التقسيم بين العالم والله جل وعلا فيما وراء المجال الحيوى، وعلى أعتاب المجال الملائكى، وتمثل الملائكة من هذا المنظور جوانب من الذات الربانية[١١٨].

والطريق الثالث لتمييز البعدين الأكبرين للكون هى رسم الخط بين مجمل عوالم المادة والحيوية والملائكية من ناحية وبين عالم الملائكة العليون والعالم الربانى من ناحية أخرى[١١٩]. وتحتوى الروح الربانية التى تتجلى فى مركز الكون على قلب العقل Heart-Intellect فى العالم، بما فيه الملائكة العليين الذين يقومون بوظائفه الجوهرية، والروح هى وجه الله جل وعلا فى التفاته إلى الدنيا. وقد تبنت أديان التوحيد السامية هذا المنظور إلى حد ما برغم اختلاف وجهات النظر بينها فى سياقات كونية ولاهوتية أخرى. وروح الله تعالى هى السر الأعظم الذى يمتنع القرآن عن تعريفه[١٢٠]، وقد قيل عنها أحيانًا إنها مخلوقة

١١٨ وحينما يختفى الجوهر فى الواقع عن الأنظار، وليس على المستويات الأخرى، ينتج عن ذلك 'عبادة الملائكة' أو التعدد بمعناه الشائع.

١١٩ وقد تنتج التعددية أيضًا من هذا البعد، والحق أنها كانت دائما تستمد أصولها من التمايز المذكور، إلا أنه يجب أن نتذكر أن الملائكة العليين يستمدون أصولهم من الصفات الربانية أو 'الأسماء الحسنى'، أى فى الكينونة ذاتها، ولذلك لا يمكن للمرء أن يعزو إليهم مرتبة ميتافيزيقية واضحة المعالم للانحراف التعددى كما يتم تناوله.

١٢٠ و'الروح' هو الملاك الأعظم من كل الباقين بمجملهم فى المفهوم اليهودى 'روح إلوهيم'.

وأحيانًا أخرى إنها غير مخلوقة وهى 'الكلمة Logos' أو كلمة الكتّاب والمثال الأصلى لكل وحى، وتضم ديانابودها وامتداداته ووظائفه كما تتجسد فى بودهيساتفا.

وهناك منظور رابع وهو منظور ميتافيزيقى يُمثل وجهة النظر الجوهرية الثابتة للسامية وللتوحيد الفيشنوى معا، ويظهر فيه الفارق بين التجلى ومبدئه والخليقة وخالقها والدنيا والله جل شأنه، ثم يظهر تمايز بين الصفات والذات الربانيتين.

والمنظور الخامس والأخير هو الذى تتخذه الفيدانتية الشيفوية، والذى يُميز بين مايا وبين براهماآتما فتتضمن مايا بُعد الخلق الربانى، ولكن براهماآتما مطلقٌ فحسب، إلا أن آتما تتضمن فى الوقت ذاته المطلق المحض، إلى جانب المطلق الذى يتزيا بالنسبية أى بارابراهما 'الأسمى' وأبارا براهما 'غير الأسمى'.

والعقل الإنسانى قادر على التمييز بين الأمور التالية، بين المادى المرئى من ناحية واللامادى اللامرئى من ناحية أخرى، وبين الشكلى من المادة أو النفس أو الروح من ناحية واللاشكلى من الملائكة وما يتجذَّر فيما هو ربانى من ناحية أخرى، وبين ما هو على المحيط ممتد بين الكون الحيوى والكون الملائكى من ناحية وبين المركزى فى تجلى الروح الربانية بوظائفها الملائكية الرئيسة وجذورها قبل الكونية من ناحية أخرى، والوجود المخلوق من ناحية والموجود الخالق وجوهره الذى هو غيب فيما وراء الوجود من ناحية أخرى، وأخيرًا بين النسبية الكونى منها وما قبل الكونى من ناحية والمطلق من ناحية أخرى.

إلا أن هناك أيضًا حالتين من اللاتمايز تبدو إحداهما فى المنظور من أسفل، وتبدو الأخرى فى النظر من أعلى، أما الأولى فتتبين فى الاعتقاد بأن كل شىء هو الله جل شأنه، ونكون نحن بذلك أجزاء منه جل شأنه وتعالى عن ذلك، ويكون ذلك شِركًا ما لم يُعَوَّض النقص فى ذلك المنظور بتكملته باللاتمايز المتعالى كما تفعل الشامانية، وليس كما تقول التعددية الفلسفية. وأما حالة اللاتمايز الثانية فلا شىء سوى آتما فى الأطروحة الفيدانتية، والتى لا تستثنى التمايزات إطلاقا حين تتدخل حتمًا، وهى كذلك الأطروحة الصوفية التى تقول إن الله جل شأنه هو الظاهر[١٢١]. وكذلك نجد التعاليم ذاتها فى مذهب ماهايانا الذى يقول بأن سامسارا هى نيرفانا ونيرفانا هى سامسارا، فالوجود مظهر لما وراء الوجود، أى مظهر 'للخلاء والعدم'، وهذا هو السبب الذى يجعل كل وعى يحتوى فى جوهره على طريق لتحسس الخلاء أو اللانهائى، الذى هو بركة وسعادة. وتصوِّر حركة الرمال فى ساعة الرمل تفسيرا لكل من الحقيقتين موضوع الحديث، إلا أن الحقيقة واحدة كما تتشابه حبات الرمال، ولا يربو التمايز عن اختلاف مواضع النظر، مما يجعل بينهما شيئًا من تباين غير متناسب، فهو اختلاف أحادى بما أن أحد حدوده هو الموجود أبدا حتى لو بدا 'باطنيًّا' بالنسبة إلى ظاهرية الحدود الأخرى.

١٢١ وتسمح هذه النظرية للسيد المسيح عليه السلام بأن يُعرِّف نفسه بأنه 'واحد من تلك الصفات' رابطا بذلك بين ذاته وبين الربانية.

مَسْأَلَةُ الْمُؤَهِّلَاتِ

إن من الطبيعى ومن المفهوم أن يتطلب كل تَطَلُّعٍ طموح تأهيلا مكافئا لحجمه طالما كان يحفز الإنسان للتفوق على ذاته، فاكتمال الأهلية التى تتناسب مع العرفان لا يتطلب مؤهلات العقل المُلهَم فحسب مثل القدرة على التميز والنفاذية والاستيعاب، ولكنه يتطلب أيضًا تأهيلا أخلاقيًا هو الميل إلى الداخل والذى يعنى كل الفضائل الأساسية، ولا وجود فى الجوانية الملموسة للصوفيين على سبيل المثال لما يرفع من شأن العقل المُلهَم على المطلب الأخلاقى، والحق أن العكس هو الصحيح، والقاعدة العامة هى أن التأمل الجوانى فى محيط الفضائل يعلو على الذكاء المميز خارجها.

وربما كان ما يلى استنتاجا غير متوقع، إن ما يعمل على إغلاق العقول فى وجه الجوانية الذكية ليس قصور العقل المُلهَم الذى نجده بالفعل فى قلب أكثر الجوانيات حماسة بقدر ما هو نوع من الرغبة فى عدم الفهم، يتمخض عن الفردية والتعلق بدُنيا الأشكال التى ارتبط بها المرء، والعامل الآخر الذى ينطبق على غالبية الحالات هو الميل الانفعالى إلى الظاهرية وإلى الأعمال التى تبعث على التشتت، وينبع من ذلك بدوره إلهام غريزى خاطئ بالمحافظة على النفس، وما هى 'قومية الإنسان' الذى لا يرغب فى قبول 'موضوعية زائدة عن الحد' إذا كان يُمكن التعبير عنها على هذه الشاكلة الدارجة، وكل تلك الميول مرتبطة بمعهود العادات التى تسود وسطًا معينًا نتيجة الاحتياج إلى

الراحة النفسية، والرغبة فى الاطمئنان وتحقيق التوازن السهل[١٢٢]، إلا أن هناك نقطة أخرى وهى أن الله جل شأنه لم يفطر كل الناس على التعقل المُلهَم، والأفضل أن يكون المرء قديسا جاهلا غير موهوب بالذكاء عن أن يكون ميتافيزيقيًا لا يُشق له غبار فى الجدل لكنه يفتقر إلى القداسة، وما نحتاج إلى تأكيده هنا باختصار هو أن جنس الإنسان لا ينقسم إلى معسكرين أحدهما مؤهل للوعى والآخر غير مؤهل له، ثم إن المسألة ليست فى الافتقار إلى التأهيل فحسب، وسواء أكان ذلك عرضيًا أم جوهريًا فهو ما يُمكن أن يُغلق باب العرفان أمام المرء، فإذا كان على المرء أن يُميز بين الناس تميزًا جوهريًا فهو التميز ما بين الدنيوى والروحى منهم.

***

ويمدنا أرسطوطاليس بمثال كلاسيكى فى المؤهلات المقصورة على العقل المُلهَم، والتى أصبحت للسبب ذاته أحادية البعد ومحدودة بالضرورة حتى فى مستواه من العبقرية، إذ إن التعقل المُلهَم يستلزم التأمل والاستبطان، ففى حالة الاستاجيين Stagirites اليونانيين نجد

١٢٢ منذ أن اغتصبت الحسية الصرحية لعصر النهضة التى تتذبذب ما بين البرود والشهوانية وظيفة الذكاء بتمجيدها للإبداع والأهواء الانفعالية فقد تخللت طرائق الحياة وعاداتها لما كان يعرف سلفا بالعالم المسيحى، فهناك على سبيل المثال من يتلذذ بتمجيد الانفعالية الحركية حقيقة كانت أم وهما التى تميز بها 'قديسونا'، حتى إن أحدهم يذهب إلى إضفاء تلك الصفة على المسيح عليه السلام ذاته، وهناك من المسيحيين 'المثقفين' من لا يتورع عن وصف نفسه بأنه 'وطنى متعصب لدرجة متوحشة'، وكما لو لم يكن العذر الوحيد فى تلك التصريحات الساخرة غير المسئولة هو عدم الوعى، فهذه هى الطريقة المثلى فى تلويث الدين والتآمر عليه فى عين الآخرين الذين لا تروق لهم تلك الأفكار غير الموضوعية التى تميز بدرجة من العرفان الذكى، والتى تُعَدُّ مكروهة فى دوائر معينة، ويحسن بالمرء أن يجتنب التعرض لذلك النوع من جنون النشوة ونتائجه المحتومة.

أن الذكاء عندهم نافذ ومستبطن ولكن ميولهم الإرادية متجهة إلى الظاهر، حتى إنها تسير فى ركاب عبادة الكون الشائعة بين معظم اليونانيين، وهذا ما دعا القديس توما للموافقة على الأطروحة الدينية التى تقول 'بطبيعية' الذكاء، وقد وصفت هكذا لأنها لم تأت فى الوحى ولا هى من الأسراريات، واختزل الذكاء إلى الفكر الاستدلالى المستنير بالإيمان، وقد اعتبر الإيمان فقط من قبيل 'ما فوق الطبيعى'، ولم يستثن القديس توما التعقل المُلهَم فقد كان يستحيل عليه ذلك، ولكنه أغلق فى وجهه كل النوايا والغايات التى تدخل فى نطاق الحدود العقائدية والاستدلالية، وهنا نجد حالة تناقض من التأمل الاستبطانى المسلح بمنطق برانى.

ونجد على النقيض من ذلك غير واحد من المتأملين على طريقة الخلط بين الشرق والغرب يقول كلاما فارغا فى مجال الميتافيزيقا لأن مؤهلاته أخلاقية فحسب وليست عقلية مُلهَمة، أى إنه يستبطن ولا يُميز، وأحد الأحوال التى تصيب الدين بالوهن ظاهرة لها ثقلها وليست مغرضة بحال، ألا وهى أن الأديان ذاتها تبدو فى شكل يروق تصريحًا للنفوس التى تسيطر عليها الإرادة، ولا يبقى ضمنيًّا سوى القليل لفائدة النفوس المتأملة، والسبب فى ذلك واضح وهو أن الدين لا بد وأن يكون مفهوما لعناصر النفس التى يشترك فيها الكافة، ولا بد له إذن من التحسب للعوامل المقَيِّدة من قبيل الانفعال والفردية والصورية، بما فيها النرجسية التى تسم كافة الجماهير الإنسانية[١٢٣].

١٢٣ «كل ما هو وطنى ملكنا»، وكل ما هو ملكنا لا نظير له، وبديع الجمال، وأسمى من كل

ويجوز القول بدون أى سوء استخدام للغة إن الحق ليس تقيًّا ولا هو غير تقى، ولكن التقوى هى النقاء وعدم الانحياز وليست الإشارات والمحاذير الانفعالية التى فرضت عليها، فلا نفع للحق فى فضائل الإنسان ولكن الإنسان يحتاج إلى الفضائل حتى يتمثل الحق، والفضائل من ناحيتها لا تبدو منتفعة بتلك المفروضات التى تعبر عن الحق بشكل غير مباشر، ولكن النبات والحيوان أيضًا يفعلان ذلك بمجرد وجودهما. وحتى تكون التقوى إنسانية حقا وفعالة فلا بد من إدماجها فى المعايير الإنسانية، وذلك بناءً على خلافتنا على ما بين السماء والأرض، فإذا كانت الفضيلة ميزة للإنسان لا للحيوان فلا بد أن تكون إنسانية بمعنى أن تنتمى إلى معرفة بالله جل شأنه وإرادة تتجه إليه جل وعلا، والإيمان هو الذى يمنح الفضيلة عصارتها الحيوية من المطلقية واللانهائية، والإنسان فى المركز من كل شىء، فلا بد من أن يكون امتدادا للرب.

***

وتحملنا مسألة التأهيل الأخلاقى إلى مناقشة مسألة معنى الأخلاقية ذاتها، وهو معنى التمييز بين 'الخير' و'الشر'. وبغض النظر عن كل ما سمعنا حول هذه المسألة فإننا نقول ما يلى، إن ما يعتبر خيرًا فى الظروف المعتادة هو أولاً ما يتسق مع التوجه إلى الله عز وجل، وثانيًا ما يتسق مع التوازن الكونى، وثالثا ما يُؤدى إلى نتائج إيجابية فى مصير الإنسان النهائى، وإن ما يعتبر شرا هو ما لا يتسق مع التوجه

شىء، وافعل ما هو طيب، شريطة أن تقر بطيبة ما يفعله الجمهور!

إلى الله جل شأنه، ولا مع التوازن الكونى، ولا يُؤدى سوى إلى نتائج وخيمة تتهدد مصيره. وهذه حقائق ملموسة وليست قيما انفعالية ولا ردود أفعال غير موضوعية.

ثم إن معنى ما هو خير وما هو شر يُمكن أن يُشتق من حقيقة أن السماء قد حضت على شيء ونهت عن آخر، ولن يكون هناك جدوى من الحديث عن توازن كونى أو توجه ربانى إلى فقيه أشعرى أو حنبلى، والذى يُمثل له الشرع أسبقية على كافة الدوافع الممكنة، وإلى درجة أن تتخذ التفسيرات الميتافيزيقية ما يقرب من مظاهر الشرك، ولكن الأخلاقية الفلسفية ترى أن منطق الأمور هو الذى يُملى مشاعر الخير والشر[124]، فعالم بلا أخلاق لن يكون سوى بيمارستان مجانين، والمرء بلا أخلاق سيكون وحشا، وذلك ما يُبرر الأخلاقية الفلسفية وما جرته من المشاعر التى تتصدى للتفسير، رغم أن أساس تلك الأخلاقية الدنيوية البحتة لا يتناسب مع طبيعة الإنسان الكلية، والخطأ الأعظم للأخلاقيين العلمانيين هو قطع الصلة بين الناس وبين جوهرهم الشعائرى، وهكذا يعملون على خنق الأخلاقية ذاتها، أو على الأقل خنق الأخلاقية الباطنة، فالإنسان يستطيع دائمًا أن يخترع المبررات النفعية الزائفة ويدَّعى التوازنات الزائفة، وكل مجتمع من المجرمين له قانونه الأخلاقى، فى حين أنه يُحافظ على حد أدنى من الأخلاق الحقيقية.

١٢٤ إذا لم يكن الوعى الأخلاقى حقيقة طبيعية عند الإنسان فلن يكون هناك ما يمكن أن يسمى بالجنون الأخلاقى، وهو قصور يعترى الناس الذين يتبدى ذكاؤهم فى كل شىء آخر.

وللأخلاق مصدران، هما الشريعة المنزلة وصوت الضمير، والشريعة الموسوية فى الوصايا العشرعلى سبيل المثال تضع نصب عينيها التوجه الربانى والتوازن اللذين تحدثنا عنهما سلفًا، وعلى شكل تلاؤم يُناسب عالما مخصوصا، فى حين أن الضمير يأخذ فى حسبانه مصالح جاره المشروعة ومصالح المجتمع بشكل طبيعى، كما يضع فى اعتباره مصالح نفسه أمام الله جل وعلا، وهو فى الوقت ذاته محدد بالشريعة، وقائم على حقيقة أن 'الآخر' ما هو إلا 'أنا'، وأن 'أنانا' ما هى إلا 'أنا الآخر' وهى حقيقة تثمر بأن يتحلى المرء بعدم التحيز والكرم، وما هو أكثر أصولية من ذلك أن الإنسان لا يحمل أسباب وجوده فى ذاته كحقيقة ثابتة، وأن شأنه شأن العالم كله فى الاعتماد على غاية تحدد مصائر كل شىء، وهى معيار كل شىء ولا مهرب لنا منها، ويمكن لنا أن نقترب من تلك الغاية كى نصل إلى السعادة أو نبتعد عنها كى نصل إلى الشقاء[125].

ولدينا أخلاقية داخلية وأخرى خارجية، والأولى تتعلق بالقوانين الباطنة الفطرية، التى وُهِبت ملكة النظر إلى طبيعة الإنسان القدسية، وكذلك النظر إلى توازن المجتمع[126]، وتتعلق الثانية بقوانين مخصوصة تُراعَى بالاتساق مع الأحوال الموضوعية والذاتية لمجتمع إنسانى

١٢٥ «... الحق أقول لكم: بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتى هؤلاء الأصاغر فبى فعلتم... الحق أقول لكم: بما أنكم لم تفعلوه بأحد هؤلاء الأصاغر فبى لم تفعلوا...»)متى ٢٥: ٤٠-٤٥ ويشهد المسيح عليه السلام فى هذه الكلمات على التعرف على كل نفس بالله جل وعلا، ووحدانية النفس التى تسكن فى كل ذاتية.

١٢٦ «فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم لأن هذا هو الناموس والأنبياء»)متى ٧: ١٢ .

تراثى، وتنطوى الأخلاقية الباطنة أو الجوهرية على الفضائل، أما الأخلاقية الظاهرة فهى الوحيدة التى تتصف بالنسبية وتتعلق بالسلوك والفعل، ويؤدى اضطراب السلوك والأعمال فى ذاتها واصطلامها مع القيم الباطنة إلى أن تمخض لنا عن الأخلاقياتية[١٢٧] وتمر النفاق، ومن الواضح أن التأهيل الأخلاقى يرجع إلى الفضائل لا إلى أعمال من هذا القبيل.

ويعتمد المبدآن العظيمان أحدهما على الآخر، وأحدهما رأسى والآخر أفقى فلا يستطيع المرء التوجه إلى الله جل شأنه دون أن يتسق مع التوازن الكونى، ولا يستطيع أن يُحقق التوازن الكونى دون أن يتوجه إلى الله سبحانه، ومن هنا تأتى الوصيتان العظيمتان حب الله عز وجل وحب الجار، واللتان نجد فيما بينهما 'الناموس والأنبياء'.

ولو تعلقت فوارق صغيرة ذات طبيعة شهوية أو انفعالية بفكرتى 'الخير' و'الشر' لكان ذلك ناتجا عن طبيعة ذاتية تدور حول مصلحة النفس عند الإنسان، وينطبق الأمر نفسه على فكرة 'الأنا' وكثير من الأفكار الأصولية الأخرى الكامنة فى باطن الإنسان على شاكلة فكرة 'الخطيئة'. وليست الذاتية الطبيعية عند الإنسان من قبيل اللهو الفارغ، فهى تحسب لمواقف حقيقية فالتوجه إلى الله جل شأنه قائم، كما تحسب للاتزان الكونى، وكلاهما حق فى صالحنا، وإذا لم يكونا كذلك فلن يُصبح فى التراث معنى للثواب والعقاب فى العالم الآخر،

١٢٧ وتعتبر الغيرية عند فيفيكاندا بفكرتها العبثية عن 'الخلاص الأنوى Egoistic Salvation' المثال النمطى للأخلاقياتية، وفيها طبيعة الشرك بعنادها فى تضخيم مبدإ نسبى كان منسيًّا لقلة نفعه، والمبالغة الشائهة فى طرحه كغاية فى ذاته.

كما أن فكرة 'الواجب' تعكس فى ذاتيتها حقيقة موضوعية، ألا وهى الضرورة التى تجعل إنسانًا ذا إرادة حرة ينضوى فيما يتطلبه الاتزان الكونى بشكل مباشر أو غير مباشر، فالمجتمع يحتاج إلى محاربين، ولا بد للمحارب من أن يكون مخلصا لتكليفه طالما فرض عليه كأمر واجب، فى حين أن عليه مراعاة البعد الأعظم وهو التوجه إلى الله جل شأنه، فعليه أن يقتل، وعليه أن يكون كريما حين يسمح الموقف أو حين يتطلب الأمر، ونقول مرة أخرى إن معنى أن يكون المرء نبيلا هو أن يُضحى بمصلحته الشخصية من أجل الحق، وبالتالى من أجل 'الواجب' الذى يُحدده الحق، ولدينا أيضًا فكرة 'الشرف'، وهى فكرة أكثر عرضية من سابقتها ولكنها حقيقية بالقدر نفسه، فالنبل هو الاتساق الطبيعى للإرادة والمعقولية الطبيعية مع متطلبات التوازن والتوجه وهو أن يرى المرء الأمور 'من أعلى' ودون أى انحطاط، فى حين أن الشرف هو الالتزام الاجتماعى بعدم خيانة ذلك السلوك، وعدم خيانة الثقة التى وضعت فينا بواقع تميزنا، وهذا هو المعنى فى التعبير الفرنسى noblesse oblige.[١٢٨]

وتبقى مشكلة أن ينعكس قطبا الأخلاق الروحى والاجتماعى، أو الباطن والظاهر، فى مستويات مختلفة فى الوقت ذاته وبشكل يسبب افتراق أحدهما عن الآخر، وفى هذه الحالة تكون المصلحة العليا هى

١٢٨ «إذا كان المرء سليلا لأسرة نبيلة فلا بد أن يعلم أولاده أن الناس مجبولون على احترامهم باستحقاق آبائهم للاحترام، ويتوقعون أن يجدوا آثارا لذلك الاستحقاق فى أبنائهم، والاحترام الذى يستحق بالميلاد ليس بلا مبرر noblesse oblige..» بيير مارك جاستون، دوق ليفى Maximes et Reflexions sur differents sujet de morale et de politique.

صاحبة الأولوية، ولا يحتاج الأمر إلى القول بأن الأخلاقية ليست آلية عمياء، وإذا أصبحت كذلك كنا نتحدث عن المواضعة والنفاق أو الأخلاقياتية الانفعالية، وليس غيرها.

ومن الطبيعى أن يشعر المرء بالرضا حين يُنجز أمرًا يتسق مع المعايير الكلية[١٢٩]، وأن هذا الشعور سوف يصير عادة يتعودها، وأخيرًا سوف تشكل له المواقف التى استشكلت عليه ذاكرة أخلاقية وبعدا مميزا لحياته الأخلاقية. وليس لذلك علاقة بالعرفان ولكنه لا يتعارض معه، فالمجالان غير متكافئين، وفى كل الأحوال حين يتحدث المرء عن 'نوم العادلين من الناس' فليست تلك عبارة فارغة[١٣٠].

***

وتشير الأخلاقية عند سقراط إلى القانون المنزل، لا من حيث مبدؤها، بل من حيث إنها من وظائف العقل المُلهَم، وتلك الطبيعة الفيضية للأخلاق السقراطية لا تسمح بأى شكل بظهور الأخلاقياتية العلمانية، وما يجعل هذا الاستنتاج محتوما هو إشارته لوظيفة العقل المُلهَم، وعند سقراط أن الأخلاق هى علم الخير وأن تتكون عند المرء فكرة صحيحة عنه مثل الفكرة عن العدل. والخير يُماثل الفائدة الشاملة، وهذا هو مصيرنا الروحى، فمن يُقيم ذاته على الخير لن يعدم أجره، فإن الله عز وجل هو الخير، ويشدد سقراط على فضيلة

١٢٩ ويصف قانون مانو كل عمل بمشاعر تعود إلى الصفات الكونية أو الميول الثلاثة النير أو المتعالى ساتفا، والنارى أو الأفقى راجاس، والمظلم أو المتدنى تاماس.

١٣٠ وهنا إشارة إلى الرسول الذى قدم إلى المدينة فوجد عمر بن الخطاب رضى الله عنه نائما تحت شجرة فقال «حكمت فعدلت فأمنت فنمت يا عمر».

الطاعة فالعدالة الأرضية للسلطة قد تكبو، ولكنها مقدسة بموجب القانون الأزلى، والذى يُمثله الإنسان الحكيم، أما موقف سقراط من الأسرارية الأخروية فعلى شاكلة موقف كونفوشيوس فيقول «إن ما يضمن السعادة فى الحياة الأخرى هو الاتساق مع المعايير الكلية، وهذا الاتساق له الأولوية على تفهم أحوال الآخرة».

وهناك مبدأ أخلاقى آخر فى فكرة دارما أى القانون الكونى وريتا rita بمعنى الحتمية أو الميل السلوكى، وكارما karma أى السلوك أو الفعل، فبفضل دارما يتصرف كل شىء بالاتساق مع طبيعته، وربما كانت فكرة ريتاrita أكثر بعدا منها عن المبدإ، ولكنها تعبر عن الفعل بما هو وبما فيه شعائر العبادة، ذلك بالرغم من أن دارما وريتا مترادفتان فى سياقات أخرى. وكارما تقوم على دارما حسب اتساقها أو عدمه مع النظام الكونى الربانى، فيتمخض عن كارما مصيرا محددا فى العود الأبدى. وخرق معايير القانون هو 'الخطيئة بابا papa' والإثم الذى يُصاحب فعل الخطيئة هو 'الشر دوشا dosha'، ولا بد للمرء من تمييز ما لا علاقة له بالأخلاق amoral نيردارما nirdharma عن 'اللاأخلاقى immoral' أدارما adharma، كما أن ما هو 'فوق طبيعى' ليس 'نقيضا للطبيعى'، بل هو طبيعى فى مراتب أعلى من الوجود، وهكذا نمدد المنطق الداخلى 'الطبيعى' على الكون غير المنظور، فما لا علاقة له بالأخلاق ليس لاأخلاقيًا، ولكنه أمر أخلاقى فى مستوى متعال من الوجود، حيث هو أكثر اتساعا مما يُسمى أخلاقيًا فى مستوى الوجود المادى وربما كان نقيضا له. وأيًا كان الأمر فالهندوسية تشدد على

أن تنجز الأعمال بصرف النظر عن 'ثمارها' نيسخاما كارما niskhama karma وهذه هى وجهة النظر النقية والجوهرية للأخلاقية باعتبارها مشاركة غير مشروطة فى التوازن الكونى والتوجه إلى الله جل شأنه، فالوعى 'بالواجب' الإنسانى قد توارى هنا وراء التزام ليس نابعا من أنفسنا بل فياضا من الجمال الربانى ببساطة.

وتفيد تلك الأمثال فى الانتباه إلى أن الأخلاقية ليست مقصورة فى أصولها على السامية كما قيل اتفاقا أو اختلافا معها، إلا أن العقلية السامية هى الأشد غلوا فى الأخلاقية على وجه التحديد، فى حين يميل الآريون إلى اختزال الحق إلى مستوى الأخلاقية، ونقول بالمقاربة إن ذلك هو السبب فى أن الآسيوى سوف يرفض لأول وهلة حضور موعظة عن تعاليم متسامية عن الوحى السامى، وعلى العكس كان ذلك هو السبب فى فشل الأوروبيين المستشرقين فى فهم الأفلاطونية، وقد يكون ذلك بقصور إرادتهم عن الفهم.

ولا تشتمل المؤهلات الأخلاقية على ميل باطنى لاتخاذ سلوك انتهازى آلى، بل هى الميل إلى الاتساق مع القانون الكونى على كافة المستويات، والتضحية بالواجبات أو المصالح الأدنى لتلك الواجبات مفروضة من قبل التزام أعظم بالاتساق مع الهيكل الروحى للقيم.

***

وفيما يتصل بمسألة المؤهلات القائمة على العقل المُلهَم فلا بد من التشديد على أن التعالى النظرى أو العملى عن عالم الرسوم فى العرفان ليس من قبيل الرفاهية الناتجة عن الادعاء والنكران، فكل شكل أيًّا

كانت قيمته به شيء محدود يُصبح بموجبه قصريًّا من جانب أو آخر، فإذا كان من الواضح أن الأديان بمنظورها المعيَّن وعقائدها أمر لا غنى عنه، فلا يقل عن ذلك صدقا القول بأنه ليس هناك دين كامل الأوصاف من نواحيه الشكلية، فبمجرد أن تتنزل الكلمة السماوية على البعد الإنسانى تصبح كونا إنسانيًّا من حيث شكلها، «فكل الأنواع لازمة كى يتشكل العالم»، وعدم الكمال الظاهرى فى أشكال الدين فداء لحقيقتها، ويتيح لها أن تنغرس فى تربة الإنسان على طول الزمان. وحيث إن العرفان يعنى فكرة الوحدة الجوانية للأديان فقد تفيد بعض الملاحظات فى سياق حديثنا عن المسكونية ecumenism وعن مشكلة الصبوة من دين إلى آخر، فهناك مسكونية زائفة وقُل ما تَقُل عنها فى انفعالها وغموضها، وهى تنفى المذهب من كافة النواحى والغايات، فتصالح خصمين لا يتحقق عندها إلا بخنقهما معا، والمؤكد أنها أفضل طرق الوصول إلى السلام، فالمسكونية الحقة يُمكن أن تتحقق على مستويين، فإما أن تتعلق بالتفاهم بين الأديان بناءً على مصالحها المشتركة فى مواجهة خطر يتهددها جميعا، أو تلجأ إلى الحكمة التى تستطيع تمييز الحق الأوحد من وراء حُجُب الأشكال المختلفة، والتفاهم الأول ضرورى وعاجل، وقد يكون سهلا لو أن الجدل المطروح كان واضحا وواقعيا[١٣١]، أما التفاهم الثانى فلا يمُكن أن يُفرَض، ولكنه مطلوب فى القطاعات القادرة على الثبات وممارسة النفوذ، وكل ذلك

١٣١ وبالرغم من أن ذلك لا يتعلق مباشرة بمسألة المسكونية فسوف يكون من اللازم أن نتحرر من النعرات الوطنية والحضارية التى تلوث الأديان وتزيف العلاقات بين الجماعات العرقية والثقافية.

لا علاقة له 'بالحوارات' التى يُمكن ألا تكون سوى ادعاء أو خيانة، والتى ليست سوى 'مونولوجات' أمام مرآة[١٣٢].

أما مسألة الصبوة من دين لآخر فهناك عدة دوافع ممكنة لا بد من التحسب لها، وسوف نتجاوز عن تلك الدوافع التى تُعد شاذة، فالدافع الأول هو نقص الحيوية والكفاءة فى أصل الدين كما فى حالة صبوة الوثنيين إلى المسيحية والإسلام، والدافع الثانى هو الاعتقاد بأن عقيدة الدين الجديد أحق من عقيدة الدين القديم، أو أنه الحق الأوحد، ولو أننا قبلنا بالبرانية، وهو ما نفعل صادقين، فإن إمكانية الصبوة المخلصة أمر غير مستبعد، والدافع الثالث هو دافع تجريبى، فقد يحدث أن يتملك رجل فاتر الهمة إشعاعا من ملاذ مقدس لولى من دين غير دينه، أو أن يغمره عبق روحى مما يسميه المسلمون 'بالبركة'، وهذا هو بالضبط ما يُبرر التبشير لكل الأمم، بشرط أن يكون التبشير مخلصا لوجه الله جل وعلا، ومستقلا عن كل قيم الدين الأوتوقراطية. والحق أن الطراز النفسى للدين يروق لجماعات عرقية دون أخرى، إلا أنه يُخاطب كل الناس بطريقة معينة من حيث المبدأ على الأقل، وهذا يبين مرة أخرى تبريرا لمشروعية التبشير لكل الناس، وبالرغم من أن الصبوة المثلى أو الصبوة الوحيدة المشروعة هى تلك التى ترفع

١٣٢ إن الموضوعية التى تتعلق بمنظور الشعوب الأخرى وطرائقها الروحية غالبا ما تنبثق عن عدم تمييز فلسفى أو عن ميول انفعالية، وفى هذه الحالة لا تكون جديرة بالثناء، والحق أن المرء يمكن أن يسأل عما إذا كانت الموضوعية بمعنى الكلمة الكامل هى المعنية فى هذا الأمر، فالقديس المسيحى الذى يصارع المسلمين هو أقرب إلى القداسة الإسلامية من الفيلسوف الذى يتقبل كل شىء ولا يفعل شيئا.

الروح من حال الشتات الدنيوى إلى حال الحمية الروحية فى نهاية المطاف، وأحيانًا تتفق تلك الصبوة مع تغير الدين. ويقدم لنا التاريخ كثرة من تلك الأمثلة، وسيكون من الخطل طرح صلاحية الدين القديم للنقاش، فهناك مصائر على ذلك المستوى لا يسهل خضوعها للتحليل سواء أكان ذلك لأسباب لاهوتية أم لأسباب تتعلق بوجهة نظر التساوى المبدئى للأنظمة التراثية.

ولنعد بعد ذلك الاستطراد إلى مسألة الجانب الشكلى المحدود ببرانيته فى ظاهرة الدين، لحقيقة أن كل دين هو كلٌّ فى ذاته لا تَحُول دون تعرضه فى بعض نواحيه لشىء من التشظى، فالله جل وعلا وحده هو الكلى مطلقًا، فهو فيما وراء الصور، وسوف يقول المسيحيون إن رسولهم عليه السلام ربانى ولدته عذراء دون الوقوع فى الخطيئة الأولى فظل عذريًّا أبدا، فى حين أن رسول الإسلام كان إنسانًا ثم إنه كان تاجرا وتزوج كثيرات وكان محاربًا أيضًا[١٣٣]، وسوف يقول المسلمون من ناحيتهم إن رسالتهم هى الحق المطلق حيث إنها قائمة على مطلقية الله عز شأنه، وعلى الطبيعة الجوهرية لا العرضية للإنسان، والذى اكتمل ذكاؤه، وكان لذلك قادرا على تحرى الموضوعية والمعرفة المتعالية والإرادة الحرة القادرة على التحرر والخلاص، فى حين أن الرسالة

١٣٣ إلا أن الإنسان الذى يجرى تعريفه بهذه الصفات وحدها لا يمكن أن يكون قد اكتسبها من لا شىء، ثم إنه صار فى فترة بسيطة أعظم أباطرة التاريخ، وصاحب دين قام بذاته طوال ألف وخمسمائة عام تقريبا على ربع المسكونة، وتبرهن النتائج الأرضية والروحية لأعماله صلى الله عليه وسلم على أنه لم يكن هناك من سبب يجدر أن يكون هذا الإنسان من أجله غير ما كان، فى حين أن كل غاية المسيحية هى إثبات ربانية رسول المسيحية عليه السلام.

المسيحية نسبية لقيامها على نسبيتين، أى تجسد الرب الذى نشأ عنه التثليث، والطبيعة الخطاءة للإنسان الذى ضاقت به سبل التوبة. وكما يرى المسلمون أن صفة المطلقية فى رسالتهم برهان على الجوهر المتعالى لرسولهم، والذى يُضفى على كل فعل سمة ربانية، يلجأ المسيحيون إلى منطق عكسى فيرون فى ربانية رسولهم ضمانا لكمال رسالته، والتى تتضمن الحكمة الكلية ذاتها،[١٣٤] فيرى المسيحى كل شىء فى ضوء ربوبية المسيح عليه السلام، فأى شأن للذكاء فى وجود المعجزة؟ أما المسلم فسوف يرى كل شىء فى نور الحق المطلق، فما شأن الخوارق فى وجود البرهان؟[١٣٥] ويقول ابن عربى «إن العرفان هو دين القلب»، ولن يكون لذلك معنى لو كان الأمر يتعلق بالفلسفة أو الشعر، ولكنه سوف يَعنى كل شىء عندما يُعنى المرء بالحقيقة فوق الطبيعية التى أصبحت بعيدة المنال فى حال شتات الإنسان فى الطبيعة.

وتتجه الروحانية المسيحية فى أعم تعبير لها، وهو ما لا يمنع ظهور صيغ أخرى منها وإحالات أخرى إليها، إلى أن كمال التضحية كان فى سبيل كمال الخير الأسمى، وهو اللقاء بين الحب القدسى للخطّاء

١٣٤ عندما تنعكس الشمس بكامل بهائها وضيائها على مرآة فسوف يقول المسيحى إنها الشمس، فى حين أن المسلم سيقول إنها مرآة، وقد وحد المسيح عليه السلام المنظورين معا، فقال: «الحق أقول لكم قبل أن يكون إبراهيم أنا كائن»)يوحنا ٨: ٥٨ «لماذا تدعونى صالحا»)مرقس ١٠: ١٨ ، ومن التعسف اختزال هذين الجانبين ببساطة إلى فروق بين طبيعتيه عليه السلام.

١٣٥ وقد كان لليهود قبل المسلمين وجهة النظر ذاتها، فقد تجلى الرب على جبل سيناء فى العُلّيقة المشتعلة كى يعلن عن وحدانيته المطلقة دون أية شروط، وكلمته أو توراته رسالة لكل الزمان لا لفترة معينة فحسب، وليس هناك معجزة تدحض تلك الحقائق الأساسية.

مع الحب المنقذ للمخلِّص، فى حين تتجه الروحانية الإسلامية فى نهاية المطاف وبغض النظر عن الخصوصيات الفقهية إلى أعلى تركيز ممكن لأحق حقيقة كاملة، وهو تركيز توحيدى يصهر الذكاء والإرادة، ويوحد القوة والحق الذى يشتمل على الجمال والحب[136].

وتبدو وجهتا نظر الدينين وكأنهما لا تصالح بينهما، ولكن ذلك راجع إلى جهلنا بالرابطة التى توحدهما فحسب ولم تتناولها الكلمات فى التعبير، وليستا بأكثر تناقضا من نقطتين على محيط دائرة واحدة وقد تظهر بينهما الفروق والتعارضات حين لا نرى الدائرة التى توحدهما والتى هى حقيقتهما الأولى وجوهرهما الأول، أما فيما يتعلق بالنقائص البرانية للدينين أى تلك العناصر التى تبدو إما متشظية أو مبالغًا فيها، فنرى أنها نابعة من جوهر كامل وعدم كمالها يُشاكل عدم كمال الأشياء المصنوعة من الذهب والتى تظل رغم ذلك ذهبا ثمينا، وهى صورة تبسيطية إلى حد ما، ولكنها قادرة على الإيحاء بالحقائق التى يستحيل التعبير عنها فى كلمات قلائل.

وقد تصدت الجوانية لكشف النسبية التى تبدو فى المطلقية أو المطلقية التى تظهر فى النسبية، فمطلقية شكل معين تكشف عن حدوده لو نظرنا إليه من أعلى، فى حين أن العرضية الوجودية لظاهرة ما، تكشف على العكس من ذلك عن المطلقية الجوهرية، حتى إن العنصر الدينى الواحد يتبوأ مطلقية مختلفة بعد أن يفقد شكليته التى أضفاها عليه

١٣٦ وإذا كنا نذكر موقف الإسلام فيما سلف من المقارنات تاليًا لموقف المسيحية، فليس ذلك لأن الإسلام تلا المسيحية فحسب ولكن أيضًا لأنه يمثل العنصر الجديد، وقبل كل الاعتبارات لأن القارئ الأوروبى نادرا ما ينتبه إلى وجهة النظر الإسلامية.

المنظور البرانى، أو بالأحرى يكشف عن المثال الأول الذى هو منه مجرد تجلٍّ، والكتاب المقدس يبدو مطلقًا فى فرضه على المسيحيين باعتباره كلمة الله جل وعلا الوحيدة، لكن المنظور الجوانى للأمور يُتيح لنا أن نكتشف حدود تلك الشمولية من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكنا من تمييز المطلقية فى هذا الكتاب ذاته لكلمة الرب بما هى، وهى الكلمة التى تمتح منها كل أشكال الوحى.[١٣٧]

***

وربما لم يكن من قبيل التزيد أن نُصرَّ على توضيح المعنى المزدوج فى فكرة الأخلاق، أى التمييز بين ما هو خير فى الشريعة وما هو خير فى الفضيلة، فالاثنان لا يتفقان أحيانًا، فمن الممكن أن يُطيع إنسان منحط قانون الشرع بمجرد قبول ضوابط بسيطة، فى حين أن الإنسان النبيل قد يضطر إلى مخالفة قانون منها بدافع الفضيلة، وأن يُقدم الشفقة على الواجب مثلاً.[١٣٨] فأصول الأخلاقية القانونية أو الموضوعية كامنة فى وحى بعينه، وكذلك فى وقائع الوجود الاجتماعى، فى حين أن الأخلاقية الباطنة الذاتية على العكس من ذلك تمتح من جوهر دينى أو من العقل المُلهَم كما هى عند سقراط، وحين نتحدث عن المؤهلات

١٣٧ قال أحد القباليين للكاتب أن التوراة تحتوى على عدد معين من الحروف، ويمكن أن تولف هذه الحروف بطرق شتى فتصبح إنجيلا أو أى كتاب مقدس آخر، ولكن يستحيل أن نضيف سفرا آخر للتوراة، فعدد الحروف السماوية لا بد وأن يظل واحدا.

١٣٨ أو أن يقدم الواجب الروحى على الواجب الاجتماعى إذا اضطر لذلك، فيقول الإنجيل «أكرم أباك وأمك»، ولكنه يقول أيضًا «إن كان أحد يأتى إلى ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضا فلا يقدر أن يكون لى تلميذا»)لوقا ١٤ : ٢٦ ، وفى سياق آخر يقول «من أحب أبا أو أما أكثر منى فلا يستحقنى»)متى ١٠ : ٣٧ .

الأخلاقية فنحن نعنى تلك الأخلاقية الباطنة.

وإذا كانت المؤهلات الحدسية هى التميز القادر على النفاذ من الظاهر إلى الباطن ومن الصور إلى الجوهر ومن النتيجة إلى السبب، فإن الإيمان هو النزوع من 'المفهوم عن الشيء' إلى 'الشيء ذاته'، أو من المعرفة إلى الوجود، ونقول نزوعا لا نفاذا حيث إن ذلك رهين بالوسائل الروحية واللطف الربانى. فالإيمان هو المؤهل الروحى فى الحدود التى تتسم بصفات محيطية وجزئية، وينضوى فى الحق الذى يُؤدى إلى الخلاص والنجاة، ويتعرف على تكليفه من خلال ذلك المعنى.

ومن المهم ألا نخلط بين المؤهلات الأخلاقية والصفات الجزئية أو الهامشية من قبيل الأمانة أو الشجاعة، والتى إن فصلناها فى حد ذاتها فلن تكون نبلا أصوليًّا يفرضه الإيمان، فالنبل الحق يشتمل على كل الفضائل الجوهرية، والتى تبدأ بعدم التحيز للنفس وبالكرم تجاه الآخرين، ويحركها الحق الذى يُؤدى إلى الخلاص والنجاة، فهذه الفضائل تنفتح للفيض الربانى فتكتسب منه بعدا فوق طبيعى، فالإيمان يستلزم الفضائل وينشرها فى الوقت ذاته فى الأرض، فالنبل الطبيعى المتسق مع التوازن الكونى يُصبح روحانيًّا بالإيمان فيستجيب للتوجه الربانى.

وهناك طاعة الله جل وعلا فهو واضع الناموس، وحب الله جل جلاله فهو الحب، والمعرفة بالله عز وجل فهو الحق، والجوانية تتضمن البعدين الأخيرين دون استثناء الأول، والذى لا ينتمى إليهما

بما هو، حيث إن سلوك الطاعة لا يستلزم سوى الانصياع للقانون، وسوف تبدو فى الحالة الأولى فحسب حالة تعارض فى العلاقة، فى حين تتوازى أو تتشارك العلاقة بين الجوانية العامة فى المحبة والجوانية المخصوصة فى الحب والعرفان معًا، فالمحبة الإنسانية صدى متشح بالحب الربانى، والمعرفة الإنسانية مشاركة فى المعرفة الربانية من بعض الجوانب، وتبدو الصيغتان فى الوقت ذاته كما لو كانتا انعكاسا أو استطالة للتعالى والفيض، وهذا يبين كيف أن أسمى تأهيل روحى يكمن فى قدرة المرء على تجاوز ذاته أمام وجه الرب، ولا قيمة لهذه القدرة دون لطف الله عز وجل، لكن اللطف الربانى يتطلب تلك القدرة كما يستلزم الرحيق كأسا.

عَنْ حُبِّ اللهِ تَعَالَى

تثير فكرة 'حب الله جل جلاله' صورة انفعال يتوجه إلى شخص إنسانى، وتبدو هذه الصورة نقيضة للصفات الربانية فى لاتشكُّله وتعاليه سبحانه وللصفات الروحية فوق الطبيعية للحب التأملى، ولكن الحقيقة أنه لا تناقض بينهما، وذلك أولاً لأن الله جل وعلا يتجلى عند الإنسان بجانبه الإنسانى حسب احتياج الإنسان ودون أن يقصر ذاته عز وجل على ذلك الجانب، وثانيًا لأن الروحانية من حيث إنها إنسانية تتضمن العنصر الفعال للنفس أيًّا كانت المكانة أو الوظيفة التى تُعزى إليها، ولكن لو تجاوزنا تلك الأنسنة للربانى التى تميز بالعدل والرحمة معا وتجاوزنا كذلك تشقيق الوعى الإنسانى للنفس فسوف نرى أن 'حب الله عز وجل' فى ذاته لا تحده حدود فيما يتعلق بالغاية، ولا انفعالية فيه فيما يتعلق بالذات، وهو يتعلق فى نهاية المطاف باختيارنا 'البعد الداخلى' فينا اتساقا مع كلمات الإنجيل ﴿ملكوت الله داخلكم﴾.

والمسألة فى الأساس هى الاختيار ما بين 'الظاهر' و'الباطن'، أو بين الدنيا والله جل وعلا[139]، والبعد الظاهر ما هو إلا عالم الكثرة والتشتت والفناء، كما أنه بالتلازم عالم المحدودية والأنوية و'قسوة القلب'، أما 'البعد الباطن' فهو على العكس من ذلك عالم التوحيد

١٣٩ أو النيرفانا، فما يهم ليس الشخصانية بل المطلقية، واللانهائية، والخلاص.

والخلود، كما أنه بالتلازم عالم الاتساع المطلق والانفراج الروحى و'ذوبان القلب'، ويبدو حب الله عز شأنه فى هذا السياق 'مثل الصبوة' أو مثل تغير أساسى فى التوجه أو الميل أو هو انقلاب لحركة سابقة عليه، والتى بالرغم من طبيعتها فإنها أميَل للخطإ بموجب طبيعتنا الأصلية، ثم لا بد من تجديدها دوما حتى يُصبح حب الله جل جلاله طبيعة ثانية فينا، فقوة الأنا متربصة أبدا، والحركة نحو الباطن لها مذاق الانفصال عن الظاهر أو على الأقل عن الاتصال بعالم الظواهر.

وسواء أكان الإنسان الذى 'يحب الله جل جلاله' توحيديًّا أم بوذيًّا فهو الذى يستكين إلى «جَوَّانِيهِ' أو يتوجه إليه، ولا يفتأ فى سكون جوانيته التأملية يتوجه إلى 'وجوده' فى كدحه نحو مركزه. والسكينة الروحية هنا نقيض لحركة الظواهر البرانية التى لا تنتهى، فى حين أن الحركة الروحية المتعالية نقيض للقصور الذاتى للروح الساقطة و'قسوة القلب' التى يجب أن تعالج 'باللطف' و'الحب'، ودواؤها كل ما يُلطف ويُحوِّل ويتعالى على الأنا.

***

إن حب الله جل وعلا لا يعنى فقط أن يهجر المرء البعد البرانى بما هو ويبتعد عن الأمور التى تُجلى تلك البرانية بشكل مباشر، بل يعنى أيضًا وجوب محبته لذلك البعد البرانى كمرآة لجوَّانيه، ويعنى أيضًا محبته لأمور دون غيرها أى تلك الأمور التى تُجلى جوانيهِ برّانيًّا، بمعنى أن حب الله جل شأنه يجب أن ينعكس بشكل غير مباشر على الأمور التى هى رمزه وآلته، والتى يجوز القول بأنها استطالة أو

تمدد من الداخل إلى الخارج، ومما يؤكد من مشروعية هذا الانعكاس أنه ما من شىء على الحقيقة إلا فى الله جل جلاله، والبرانية هى أحد تجلياته سبحانه فحسب، وهكذا يميل المتأمل من حيث المبدأ إلى الوحدة فى عذرية الطبيعة الفردوسية بعيدا عن الحضر ولهوه بالتكاثر، فإذا عزَّ لأحد أن يلومه لأنه يجب أن يحب الناس وأعمال الإنسان فالجواب أن حبه للطبيعة والوحدة سوف يجعله بالضرورة محبا لصحبة الروحانيين من الناس وشهود أعمال المعمار الشعائرى التى أبدعتها يد الإنسان، فمن بين أعماله يتصف الحرم والملاذ والخلوة بالربانية، كما لو كانت الطبيعة العذراء بكل ما فيها من انعكاسات قد تجلت فى إطار فن الإنسان، لترتفع به إلى المستوى الربانى، وكما لو كانت الطبيعة والفن هما البداية والنهاية متعارضين بشكل متكامل، مثل الفردوس الأرضى وأورشليم السماوية، فكل يعكس بطريقته الباطن على الظاهر، ويلعب دوره فى انصهار ظاهر النفس فى باطنها. إن رمزية جمال الطبيعة والفن الشعائرى لا تقدم لنا أمرًا يُمكن أن يُختزل إلى مجرد 'عزاء ملموس' كما يعتقد اللاهوتيون بلا شك، فهذه الفكرة الأخلاقية فى الواقع ظاهرية وسطحية من حيث إنها تفشل تمامًا فى الوفاء بالشفافية الميتافيزيقية للظاهرة، ولا شأن لها إلا بالذاتية الانفعالية[١٤٠]، فالصور الأرضية للإلهام الربانى تشتمل على ما يربو كثيرًا عن مجرد الرضا الانفعالى، ففيها شىء من المثالات

١٤٠ ولا يفسر قبول العتامة فى الفن، أى حرمانه من كل شفافية أو كيمياء، سوى عدم الكفاءة المدهش فى تلك الفكرة الخرقاء فى فنون النهضة والباروك، ناهيك عن الزيغ المعاصر، وهو الشكلانية الجهنمية الحقة التى لا تنتمى إليها حتى أفكار على شاكلة 'العزاء الملموس'.

الربانية الأولى التى تجسدها بالصدق والجمال، فهى تعمل على حث 'استبطان الظاهر' 'باستظهار الباطن'، وترسم وظيفة الوحى وآية الله التى 'تتنزل' حتى 'تتعالى'، وتتنوع حتى تتوحد، وتتأنسن حتى تتأله.

***

إن 'المحب لله جل جلاله' لا يتمالك إلا أن يحب مرآة السماء بشكل غريزى وهى من الطبيعة العذراء، رغم أن حبه لا يقتصر عليها، فهو يحب المعمار الشعائرى أيضًا كما ذكرنا، ويحب صحبة الأولياء[١٤١]، أى الذين تتجه ميولهم إلى الداخل، والذين تجذروا بقوة فى البعد الباطن الذى هو ربانى أصلا.

ويجتمع فى الحب الزوجى فى الأحوال والمعايير الطبيعية عناصر 'الطبيعة العذراء' و'الملاذ المقدس' و'الصحبة الروحية'، إذ إن الإنسان ذاته يجمع بين هذه العناصر[١٤٢]، وإذا كانت ممارسة الجنس مكروهة نظرًا 'لبرانيتها' أو 'لظاهريتها'، فهى أيضًا يُمكن أن تنضوى فى 'حب الله جل جلاله' بفضل باطنيتها التى تنتمى إلى الإنسان بما هو، وإلى الاتحاد بما هو، والإسلام يدعو إلى الثانية فى حين أن المسيحية تدعو إلى الأولى.

والطبيعة البكر هى فن الله جل شأنه، وينبع الفن الشعائرى من النبع الربانى ذاته، والعزلة هى باب الاستبطان، والصحبة الروحية هى

١٤١ وهو ما يسميه الهندوس ساتسانجا، وهى كلمة لها معنى 'الارتباط بالمبدإ المتعالى' سات.

١٤٢ وهذا ما يجعل الزواج فى الإسلام 'نصف الدين'، وإذا كان الزواج فى المسيحية قد صار 'سرا مقدسا'، فليس ذلك باعتبار الإنجاب فحسب، ولكنه من الناحية الأكثر جوانية باعتبار الحب بذاته، والذى هو سماوى فى جوهره، ويتحلى بطبيعته بفضيلة التوجه إلى الداخل كما تشير إليها فكرة 'الله محبة'.

العزلة الجماعية والتى تتوجه إلى الداخل، وهذا يعنى أن السلوك الروحى هو مجرد تحديد أو تحامل مخصوص، فدائمًا ما تتحقق على مستوى يبدو نقيضا لها، وهو ما يعنى أن كل قرية أو مدينة هى امتداد لملاذ مقدس، ويجدر بها أن تبقى على ذلك، وأن كل جماعة إنسانية هى فى الأصل تجمع روحى طبيعى، وعليها بالتالى أن تحقق 'العزلة الجماعية' بأن تكون آلة للتوجه إلى الداخل[١٤٣].

ومن المهم أيضًا أن نفرق بين صفة الاستبطان لظاهرة برانية بذاتها وبين الطريقة الاستبطانية لكل الأمور، فالأولى منها موضوعية والأخرى ذاتية، ولكن لا يؤثر أحد المنظورين على صحة الآخر بحال، والحق أن ادعاء أن كل الأمور تتساوى فى القيمة على أساس أن 'الروح' فحسب هى ما يهم هو أكثر الادعاءات بطلانا، فهو بمثابة القول بأن صفات الأشياء قائمة على أسباب غير كافية ولا فعالة، والحقيقة أننا لا بد أن نختار بقدر الإمكان تلك الأشياء والأمور التى تتسق مع حب الله عز وجل، ومن ثم نحقق ذلك الحب، وهى المرحلة الثانية فى سياق أى مما كلفتنا به مصائرنا، فالإنسان قادر دوما على التعرُّف على التكامل والاندماج بالتميز اللازم، حتى يصل إلى اللاتمايز المتعالى، وتصبح اللامبالاة دون ذلك الأساس مجرد فوضى أو غفلة أو نفاقًا أو حتى كِبْرًا، ويحق للمرء أن يفضل سلوكيات الإنسان العادى بما فيها من انجذاب ونفور طبيعيين.

١٤٣ وهذا هو ما يسعى الإسلام إلى تحقيقه بجعل كل رجل فقيها وكل منزل مسجدا، وإدماج كل الوجود الاجتماعى فى الدين دون السماح بتدخل العناصر الدنيوية البحتة.

وتنضوى مسألة 'حب الجار' فى مسألة 'حب الله جل وعلا' بمعنى أن الأولى هى المظهر الخارجى للثانية، أى إن الإحسان بين الناس يتبع سبيل 'البعد الباطنى' فى أداء 'البعد الظاهرى'، وتعود الأهمية القصوى لذلك الإحسان إلى التئام بين 'الله سبحانه فى القلب' و'الله جل شأنه فى الدنيا' ومن ضرورة التوازن بين الظاهر والباطن، أى إن المرء لا يملك الدخول إلى البعد الباطنى بالأنانية، ولكى يعلو المرء على ذاته حتى يلقى الله جل جلاله فعليه أن يرى ذاته وأن يرى الله بشكل معين فى الآخرين، كما أن السعى إلى أن يرى المرء ذاته فى الآخرين باسم الحق الأسمى يُسهم بقوة فى الاستبطان التأملى، وفى حالة غياب الآخرين كالناسك مثلاً فإن أنا المتأمل تصبح هى الأنا بما هى، وتشتمل من واقع ذلك على كل الفردانيات الأخرى، وفى نجاتها نجاة لكل المؤمنين، كما لو كانت سحرا ينثر بركاته الخفية كقطر الندى. ويمكن أن نلخص ما فات فى هذه العجالة فهناك برانية ذات جوانية نسبية، وتلك هى الأنا، والتى قوامها الصور والرغبات، وهى تشاكل الدنيا التى تنطبع عليها، كما أن هناك أيضًا جوانية ذات برانية نسبية وتشتمل على كل ما فى الدنيا مما يعكس الباطن، والأنا ذاتها تعتبر 'القلب' الذاتى للشخصية الفردية، وهى 'الظاهرية الباطنة' من حيث إنها تقسو وتتصلب وتستغرق فى الدنيا، إلا أنها تصبح 'الباطنية الظاهرة' حين تلين استجابة للجذب الربانى حيث تضرب جذورها.

***

ويرتبط حب الله جل وعلا بالإيمان، فبدون نزاهة الإيمان لا يُصبح الحب حقيقة، وهناك طرق شتى للتركيز فحتى الكبر يتضمن تركيزا،

ولكن لا سبيل إلى الاستبطان الروحى دون العنصر الموضوعى والعقل المُلهَم.

ويرتبط الاستبطان بالتمييز الميتافيزيقى وبفكرة المطلق واللانهائى، والأفضل أن نتوقف عند هذه الفكرة، حتى لا نسقط فى فخ أسوأ ألف مرة من التشتت عند المؤمن العادى، فلا يمحو أدران الأنانية فى عزلة النفس سوى الحق الذى يُعادل الأنا بكيميائه التأملية، عندما يستشعر منه مذاق الموت متسقا مع بدهية «إن من يتمسك بحياته سيفقدها» فحب الله Amor Dei هو فى الوقت ذاته الموت فى الله Mors Deo، والتشابه بين الحب والموت لا يُصبح حقيقيًا إلا فى وجود الله جل جلاله.

***

لقد كان 'الطيب والنساء والصلاة' موضوعات لحب الرسول صلى الله عليه وسلم، وهى مثال على أن 'سحر الروح' قد يعمل بالتشبيه، فالنساء يجمعن بين الطبيعة العذراء والملاذ الروحى والصحبة الروحية، وهن أحب ما للرجل، ويمثلن أيضًا الرحمة الباطنة فى الظاهرية القاحلة، ويكتسبن بهذه الصفة وظيفة شبه ربانية[١٤٤]، وأما الطيب فيمثل الصفات التى لا شكل لها، مثلما تفعل الموسيقى، وقد نسميها موسيقى الصمت، ويعنى ذلك أن هناك إلى جانب الشكليات المنعكسة للباطن انعكاسا لا شكليًا مناظرا.

وأما الصلاة فوظيفتها إرشاد الخارج إلى الداخل، وهى فى الوقت

١٤٤ وليس من قبيل المصادفات أن تكون الكلمات الدالة على التجليات الربانية مؤنثة فى اللغة العربية ولغات أخرى مثل البركة والسكينة والحقيقة وليلة التحرر بالعرفان.

ذاته تكرّس وتحول قيم العالم الخارجى. ونرى فى ذلك أن الثلاثى المذكور فى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ليس تعسفيًّا ولا دنيويًّا كما يعتقد بعض الذين يجهلون الرمزية الشرقية عمومًا والمنظور الإسلامى خصوصا، فهو على العكس من ذلك يطرح مذهبًا كامل التجانس قائمًا على الشفافية الميتافيزيقية للظاهرة وليس على أساس من البدائل الأخلاقية أو التنسكية[١٤٥]، ويجوز أن نستغرق فى فحص طبيعة هذه الثلاثية بمعونة الأفكار التالية بترتيب مناظر وهى، 'الحب' و'الجمال' و'القداسة'، فالجمال والحب يعكسان ما بطن فيما يظهر من الدنيا، والقداسة أو المقدس هى التى تؤسس جسرًا فى الاتجاهين بين ما يبطن وما يظهر[١٤٦]، وتقودنا هذه الاعتبارات أو حتى فكرة 'حب الله جل وعلا' ببساطة إلى مسألة تتصل بالأمر ذاته، وهى ما يتعلق بالوجه الربانى فى علاقته مع قدرتنا على الحب، فما هو معنى الشخصية الذكورية التى تعزى إلى الله جل شأنه فى المتون المقدسة، وكيف يتأتى للرجل أن يسبغ حبه المتجه بالطبيعة إلى المرأة على الوجه الربانى الذى يبدو كما لو كان يستبعد الأنثوية؟ وجواب ذلك أن السبب فى الوجه الذكورى فى أديان التوحيد السامية لا يعنى أن الكمال الربانى يُمكن أن يقصر عن الاشتمال على الكمال الأنثوى وهو

١٤٥ والمبدأ يقول إن المرء لكى يعرف الله جل وعلا عليه أن يهجر الدنيا، حيث إنها تبعدنا عن الله عز شأنه بطرق شتى، وقد قال بوذا والمسيح عليه السلام بهذا المنظور.

١٤٦ والمبدأ يقول إن كل شىء ذى طبيعة إيجابية يتساوق مع الروحانية من حيث المبدأ، وإن لم يكن فى الواقع دائمًا، فلا شىء طبيعى أو إيجابى يبعدنا عن الله جل شأنه بطبيعته ذاتها فحسب، ولكننا نقترف ذلك إلى المدى الذى يستثمره سلوكًا.

أمر لا يجوز التفكير فيه، ولكن لأن الله عز وجل هو كلٌّ واحد وليس جزءًا، والصورة البشرية الإنسانية الذكورية هى صورة تلك الكلية، ولذلك كانت قوامة الرجل على المرأة، وهى قوامة نسبية فى أمور وغير واردة فى أمور أخرى، ومن المهم حقا أن نتفهم أن الذكر ليس كليًا بنفس الطريقة الربانية، وكذلك أن المرأة ليست 'جزءًا' بشكل مطلق، حيث إن كلا الجنسين إنسانى بشكل متساوٍ، ويشارك كل منهما فى طبيعة الآخر.

ولو أن كلا من الجنسين يُشكل قطبا، فلا يُمكن أن يكون الله عز وجل ذكرا ولا أنثى، فاللغة الإنسانية سوف تكون على خطإ لو اختزلت الله جل شأنه إلى أيهما، فهما قطبان متكاملان، ولكن إذا كان كل جنس منهما يمثل كمالا، فلا بد من أن الرب ينطوى على خصائص كماله، والكمال الفعال دائمًا ما يتخذ الأولوية على الكمال السلبى، فالسيدة العذراء عليها السلام فى المسيحية تمثل وظيفة كمال الجانب الأنثوى الربانى على الأقل من حيث الوقائع، وسواء أحب المرء ذلك أم لا، ورغم كل تحوطات اللاهوتيين. وليست هذه الملحوظة على سبيل التقريع لأحد، حيث إن الواقعة المعنية إيجابية المغزى، أما فى الإسلام والهندوسية فيقال أحيانًا إن الرجل أنثوى بالنسبة للرب، ولكن عقيدة الأسماء الحسنى تعنى أن الربوبية تشتمل على كل الصفات الممكن تخيلها، وأن الصفات الإنسانية الأنثوية بشكل خاص لها أصولها فى المثالات الأولانية، والمسلمون دائمًا ما يُؤكدون على الصلة بين الجمال والحب، ويأنفون من فصل العلاقة بين الاثنين،

وهذه العلاقة هى أن كلا منهما وجه للحقيقة ذاتها، فكل من يقول بالجمال يقول بالحب أيضًا، والعكس بالعكس، ويحتوى الحديث الشريف السابق ذكره على مذهب التلازم الأرضى فى حب الله عز وجل كاملا، كما أن حديث «إِنَّ اللهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» يُمثل مذهب الشفافية الميتافيزيقية للظواهر الحسية.

ولا تعنى تلك الاعتبارات أن الإنسان المتأمل بحاجة إلى معونة الحواس، فهناك روايات لا تحصى عن زهاد مباركين تثبت عكس ذلك، إلا أن العالم الحسى يُنبهنا إلى تلازمات ثانوية تحقق بها طبقة معينة من المتأملين وهى نابعة من طبيعة الأشياء ذاتها، حيث إن العالم لا يُمكن إلا أن يُجلى الصفات الربانية، ويتلبس العالم بتلك الصفات حال تجليها بشىء من الغموض، حتى إن العوامل ذاتها قد تتآمر كى ترفع من إنسان أو تحط منه بناءً على طبيعته وأحواله الموضوعية والذاتية التى تحيط بتجربته الحسية.

إلا أنه ليس هناك روحانية بلا زهدٍ وتقشفٍ واستغناء، كما أنه ليس هناك روحانية لا تتضمن قبول بعض العون من الأمور المحسوسة، والفارق هنا هو الأهمية فحسب، لكن بما يكفى لكى نميز فى القطاع الإنسانى بين سلوكى القصر والانفتاح.

وقد ذكرنا فيما تقدم الغموض الذى تستثمر فيه الصفات الكلية حين تتجلى فى الظواهر الأرضية، ونحن نتخذ موقعنا فى جانب البديل الإيجابى، وبفضل ذلك نجد أن الأمر الذى يتجلى فيه الداخل يتصف من حيث المبدأ بالقدرة على إرشادنا إلى الاستبطان، ونختتم هذا

الباب بالقول بأن كل ما فى العالم من حولنا هو ملازم لحبنا لله جل شأنه أو اختيارنا 'البعد الداخلى' وهو فى الوقت ذاته ملازم لحب الله عز وجل لنا،[٤] أو هى رسالة أمل من عالم الملك المنعكس فى الملكوت.

الْفَهْمُ وَالْإِيمَانُ

من المسلم به عمومًا أن الإنسان قادر على الإيمان دون أن يفهم، وقليلا ما نشعر بعكس هذه الحالة أى الفهم دون إيمان، حتى إن تلك الحالة الأخيرة تبدو من قبيل المتناقضات، حيث إن الإيمان لا يعد أمرًا هامشيًا سوى لمن لا يفهم، والنفاق ليس مجرد خداع امرئ يدعى أنه أفضل مما هو على الحقيقة ولكنه يتجلى فى عدم التناسب بين اليقين العام والسلوك الخاص، ومن هذا المنظور يكون معظم الناس منافقين بدرجات متفاوتة، حيث إنهم يُسلمون بحقائق قليلا ما يضعونها موضع التنفيذ، فالإيمان دون عمل به يضارع الفهم دون إيمان على مستوى العقل المُلهَم، فالإيمان الحق هو توحيد النفس مع الحق الذى يقبله المرء أيًا كان مستوى إيمانه، والتقوى فى المعتقد الدينى تضارع الإيمان الفعال فى الفهم المذهبى وتناظر القداسة نسبة إلى الحق الأسمى.

ولو أننا انطلقنا من فكرة أن الروحانية تعتمد على عاملين هما التميز بين الحقيقى والوهمى ودوام التركيز على الحقيقى، والشرط الجوهرى هو الالتزام بقانون التراث وممارسة الفضائل المترتبة عليه، فسوف نرى العلاقة القائمة بين التميز والفهم من ناحية وبين التركيز والإيمان من ناحية أخرى أيًا كانت درجته تعنى دوما مشاركة شبه وجودية فى الهوية أو الحقيقة، وهو كما يقول الحديث الشريف «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ، فَإِنَّه يَرَاكَ»، وبشكل آخر فالإيمان هو مشاركة الإرادة فى الذكاء، مثلما يحدث على المستوى الجسدى أن

يُطوّع الإنسان أعماله للحقائق الفيزيقية التى تحدد طبيعتها، وكذلك يجب أن يسلك على المستوى الروحى بالاتساق مع معتقده، وبالفعل الباطن أكثر من الفعل الظاهر، فلا بد أن 'يكون المرء قبل أن يفعل'، وكينونتنا ليست سوى نشاطنا الداخلى، فالنفس لا بد أن تكون إلى الذكاء كالجمال إلى الحقيقة، وهذا هو ما أسميناه 'المؤهل الروحى' الذى لا بد أن يُصاحب 'المؤهل العقلى المُلهَم'.

وهناك علاقة بين الإيمان والرمز كما أن هناك علاقة بين الإيمان والمعجزة، وتتجلى لغة الوجود فى كل من الصورتين الرمزية والواقعية الخارقة وليس فى العقل الاستدلالى، فالسماء تتحدث بتجلى الوجود، ولا بد للإنسان من أن يستجيب بوجوده وهو يفعل ذلك بالإيمان أو الحب، وهما وجهان للحقيقة الواحدة، وذلك دون أن يكف عن وجوده كمخلوق موهوب الفكر، وقد يتساءل المرء عن القواعد أو المبررات التى يحتكم عليها الإيمان المبدئى الذى يأنف أو يكاد من أى محاولة للفهم، وقد سبق الجواب على ذلك بأن الإيمان قائم من حيث المبدأ على قوة الإقناع التى يتميز بها الرمز والمعجزة وكلمات الوحى[١٤٧]، و'الجدارة الغامضة' لذلك الإيمان تكمن فى انفتاحنا للنعمة التى فطرت عليها طبيعتنا. وهناك متسع للتنوع على المستوى الإنسانى فيما يتعلق بصيغ أو درجات الاستيعاب وكذلك احتياجات العقل المُلهَم،

١٤٧ والآيات أو 'العلامات' التى يتحدث عنها القرآن الكريم، قد تكون ظواهر طبيعية منظورة فى ضوء المذهب، والملاحظة التى يجدر بنا أن نسجلها فى ذلك السياق هى أن عدم فهم المؤمنين بأى دين رشيد لمقولات دين رشيد آخر لا موضع لها هنا، حيث إن الدافع إلى الرفض فى هذه الحالة دافع إيجابى وهو إيمانهم بدين مكتف بذاته.

وتلك الاحتياجات لا تعنى أن الإنسان المفكر لا إيمان عنده، بل تعنى أن استيعابه قادر على فهم الجوانب الدقيقة للرسالة السماوية، وما هو ضمنى ليس مما يستحيل أن يتناوله التعبير، ولكنه الجوانى الذى يستحق التعبير عنه[١٤٨]، وقد نبهنا سلفًا إلى العلاقة بين الإيمان والمعجزات، فالإيمان الحق كامن فى الوعى بالطبيعة الخارقة للظواهر الطبيعية وفى رؤية أثر الله سبحانه وتعالى فيها.

ولا تكمن خيبة عدم الإيمان إذن فى العجز الطبيعى لملكة خاصة، ولا هى قائمة على صعوبة فهم الرسالة السماوية، ففى تلك الحالة ليس هناك خيبة، بل تكمن فى تصلب الإرادة والميول الدنيوية التى تتسبب فى ذلك التصلب، وجدارة الإيمان هى فى صحة الاستيعاب الطبيعية بشكل فوق طبيعى للإنسان الأولانى، وتعنى أن نبقى كما خلقنا الله جل شأنه، ونظل فى خدمته حسب رسالة السماء التى قد تبدو مناقضة للتجربة الأرضية، فى حين أنها لا تُدحَض من حيث المعايير الذاتية والموضوعية[١٤٩].

ويقال عن ابن تيمية[١٥٠] إنه قال وهو ينزل من المنبر بعد الخطبة «إن

١٤٨ ومن المسلم به أن الضمنى موجود على مستوى المعنى الحرفى، ولكن هذه الصيغة فى الإشارة لا تسبب مشاكل تستدعى طرحها هنا.

١٤٩ ويعنى القول بأن إيمان إبراهيم ومريم عليهما السلام كان عظيما أنهما قد تفهما المعايير الربانية بالرغم من استحالة الرسالة، وهو يعنى أيضًا أن الناس فى قديم الزمان كانوا مكذبين بالدين، ذلك لو كان لنا أن نلق بهذه الملحوظة فى هذا السياق، والذى يذهب بنا إلى ما وراء مستوى الإنسانية المعتادة، حيث إننا نتحدث عن أنبياء.

١٥٠ فقيه عربى من القرن الثالث عشر، وهو من أصول حنبلية، وكان مصدرا لمذهب برانى متشدد.

الله جل وعلا ينزل من السماء إلى الأرض كما أنزل أنا الآن من على المنبر»[151]، وليس من سبب للشك فى أنه كان يقصد ذلك حرفيًا، وبحرفية تلاحى كل التفاسير، ولكن سلوكه بالرغم من ذلك له قيمة رمزية مستقلة عن رأيه الشخصى، ويناظر رفض تحليل الرمز بالعقل الجدلى حتى يمكن استيعابه مباشرة بشكل يكاد يكون وجوديًا منظورا ممكنًا، وهو بذلك يصبح مشروعًا فى الأحوال المناسبة، و'الإيمان الأعمى' يمكن أن يبدو هنا مناقضا لطبيعته وفى الوقت ذاته مناظرا لها أى استيعاب الحقيقة من خلال الرمز وتمثلها بمجمل النفس بما هى.

***

والإيمان كصفة من صفات النفس هو المكمل والمثبِّت للذكاء المميز المتوقد، وبدونه تتوه أنشطة العقل، وليس العقل المُلهَم الخالص، محمولا على حركته الذاتية كالنار المحرقة، ويفقد اتزانه وينتهى إلى التهام ذاته فى القلق دون مبرر، أو يبلى حتى يتصلب، والإيمان يحوى كل صفات السكينة واللطف مثل الصبر والشكر واليقين والكرم، ويضفى على الذكاء الزئبقى عنصرا مثبتا، وبذلك يحقق اتزانا وتميزًا كما لو كانا مقدمة للقداسة، وتنطبق اصطلاحات 'الصلاة' و'السلام' فى الإسلام على تلك الحال الجمعية.

ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أن مؤهلات التعقل المُلهَم لا تكتسب مشروعية تامة سوى فى ترافقها مع مؤهلات أخلاقية

151 ونرجع إلى الحديث الشريف عن النزول، فعن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ فَيَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ».

تساويها، وهنا يكمن تفسير كل السلوك التوكلى الذى يبدو منكبا على تقييد قوة دفع الذكاء، وقد كان رواة الحديث الشريف فى القرن الأول الهجرى واعين تمامًا بهذا الأمر، حتى إن الأشعرى ذاته لا بد قد شعر بها رغم أنها حملته إلى الاتجاه المضاد، حيث جازف على صعيد الجدل العقلى للشريعة حين عزا إلى الله جل وعلا غموضا كان يعنى فى نهاية المطاف مخاطر الوسائل الفكرية على الإنسان فى وجه البعد المطلق جل شأنه.

ويستطيع المرء أن يتأمل ويتفكر بلا نهاية فى الحقائق المتعالية وتطبيقاتها، ويمكن أن يمضى حياة كاملة متفكرا فيما فوق عالم الحس وفى نطاق عالم التعالى، ولكن كل ما يهم حقا هو 'القفزة إلى العدم' أو 'المحق'، وهو تثبيت الروح والنفس فى بعد لا يناله الفكر من الواقع، وهذه القفزة التى تختزل سلسلة التشكلات التى لا تنتهى وتكملها[١٥٢] تعتمد على العقل المُلهَم وعلى البركة، وليس لأنها وصلت إلى درجة معينة من ازدهار النظرية فذلك الازدهار ليس له نهاية منطقيًّا، وهذه 'القفزة إلى العدم' ندعوها 'الإيمان'، وهى إنكار تلك الوقائعية التى هى منبع كل فلسفة على شاكلة 'الفن للفن'، وكل فكرة تعتقد أنها تستطيع تحقيق تواصل مطلق مع الوقائع عن طريق التحليل والتركيب والترتيب والترشيح والتلميع للأفكار المتدنية من واقع ذلك الجهل، ولأنها دائرة وهم مفرغة لا مهرب منها، ولكنها تمنح الوهم قوة بإغراء معرفة

١٥٢ ولولا هذه الاكتمالات ما كان هناك ما يمكن أن يسمى نظريات والتى هى بالتعريف أشكال وتحديدات وتخثرات ذهنية.

تقدمية لا وجود لها حتى فى الوقائع[١٥٣].

ومن منظور الأذى الناجم عن الأحقاد والميول التى تنتاب التدين المعتاد الذى يقع على نقيض التأمل الميتافيزيقى قد تغرينا على القول بإبطال التدين ونحن على أعتاب المعرفة الحقة، ولكن هذا الاستنتاج سوف يكون باطلا وخبيثا، فالواقع أن التدين والإيمان لا يصح أن يغيبا عن النفس، ولكن لا بد أن يكونا على مستوى الحقائق التى يُمثلانها، وهو أمر يعنى أنها امتداد طبيعى تمامًا مثلما تفعل الترانيم الفيدانتية لو اقتصرنا على مثل واحد شامل.

وقد وُجِّه اللوم إلى الهندوس لأنهم وثنيون، ويجدون فى أقل ظاهرة ذريعة للوثنية، فقد روى على سبيل المثال عن عيد للحيوانات، حين يجمع الحرفيين أدواتهم ويصلُّون ليباركوها، والحق أن الهندوسى يرفض أن يضرب جذوره فى الظاهرية، ولديه استعداد دائم للنظر إلى التيار الربانى فى كل الأشياء، ومن هنا جاء حسه المرهف بالقداسة والعقلية التعبدية وهو آخر ما يرغب فيه الإنسان الحديث الذى يريد أن يكون 'بالغا بشكل وحشى monstrously adult' عندما ينضوى تحت أسوإ وهم غشى بصر الإنسان، فانعكاس الشمس قد لا يكون الشمس إلا أنه شىء منها، وبهذا المعنى لا يكون من الخطإ

١٥٣ والنظرية المشروعة هى 'وصف' قائم على معرفة مباشرة فوق طبيعية، والكاتب إذن ليس واقعا فى وهم بصدد محدوديتها الشكلية المحتومة، ومن ناحية أخرى فالفلسفة التى تدعى أنها 'بحث' هى لا شىء، وتواضعها البادى ليس سوى تصنع وإنكار للحكمة الحقة، والتى أطلقوا عليها بشكل عبثى 'العقائدية الميتافيزيقية'، وليس هناك ما يحط من شأن المرء فى قوله إنه جاهل ذلك لأن الجميع جهلاء.

الحديث عن نوع من التشاكل، فالنور دائمًا هو النور، والسبب قائم فى النتيجة أبدا، ومن لا يحترم النتيجة يحرم نفسه من احترام السبب، ناهيك عن حقيقة أن السبب يمتنع عمن يغض من انعكاساته، ومن يفهم السبب يستوعبه أيضًا فى آثاره الأرضية، وحاسة القداسة كلمة تعبر عن البعد الذى لا يصح أن يغيب فى الفكر الميتافيزيقى ولا فى الحياة اليومية، وهذا هو ما تنبثق عنه الشعائر، وبدونها لا يكون إيمان، وحاسة القداسة بتلازماتها مع الكرامة والنزاهة والصبر والكرم هى مفتاح الإيمان المتكامل والفضائل السماوية الكامنة فيه.

***

وإذا عزَّ للمرء الاستعانة بالتمايزات التى رسمها الخيميائيون بين 'الطريق الجافdry path' و'الطريق الرطب moist path' فسيرمز الأول إلى المعرفة والثانى إلى المحبة، وعنصرا النار والماء اللذان يُمثلهما الطريقان على التوالى منعكسان فى كل طريق منهما على حدة، فالمعرفة لها جانب رطب، وللحب جانب جاف، ففى طريق الحب تصبح المذهبية الرشيدة جانب 'الجفاف' أو 'النار'، والمعروف أنه لا روحانية بدون مثابرة وثبات والتحصن بالتعبير الربانى عن الحقيقة المنجية، وبالتشبيه المعكوس نجد أن جانب 'الرطوبة' أو 'المياه' الأنثوى مشتق من الجوهر الربانى 'براكريتى، شاكتى'، وهو عنصر ضرورى لطريق 'المعرفة' للسبب المذكور سلفًا، وهو التوازن والدوام والفعالية.
وعندما نُشَبِّه 'المعرفة' بالنار نعلم أن ذلك التشبيه لن يفى تمامًا بكل ما تصل إليه الميتافيزيقا من الذكاء والفاعلية والتحقق، فالنار فى الواقع تتصف بالضياء والتصاعد، إلا أن لها جانبها المدمر الباعث على القلق، وهذا

الجانب بالذات كان وراء اعتراض المتوكلين على المتكلمة، وهو ما يثبت أن العنصر النارى فى المعرفة لا يقوم بذاته، ونتيجة لذلك يحتاج إلى عنصر 'الرطوبة'، وهو الإيمان بكل فضائله المثبتة والمسالمة[١٥٤]، وحتى لو اعتمد على أعتى الذكاء ألمعية وعلى قوته الذاتية بشكل مبالغ فيه فإنه يقع فى مخاطر انصراف السماء عنه، إذ ينسى أن الغاية هى آتما أى الحق، فيغلق على ذاته فى وجه الفيض الربانى، و الفكر الدنيوى ليس مقصورًا على الجهل بالحقائق الميتافيزيقية والأسرارية فحسب[١٥٥] ولكنه كل فكر يعلم تلك الحقائق نظريًا دون أن يتناولها بالأسلوب المتناسب لأن النفس لا تتوائم معها، ولا يعنى ذلك أن هذا الفكر دنيوى بحكم التعريف مثل حالة فكر الجهل ولكنه كذلك من الناحية الأخلاقية ومعرض لمخاطر الأخطاء الجسيمة، فالإنسان ليس مجرد مرآة، فهو كون معقد وهش، والعلاقة بين المعرفة والسلام كثيرًا ما تأكدت فى الفكر التراثى، وتبين بطريقتها أن العنصر الحسابى ليس هو كل شىء فى العقل المُلهَم، وتبين كذلك أن النار وحدها لا تصلح رمزا لهذا العقل[١٥٦].

١٥٤ تقول البجافادجيتا «ليس هناك ماء أكثر صفاءً من المعرفة»، ونجد هنا أن المياه وليس النار هى المرتبطة بالمعرفة.

١٥٥ وتعنى كلمة 'ميتافيزيقى' النظر الموضوعى فى الحقائق الوجودية الكلية، فى حين تعنى كلمة 'أسرارية' النظر فى الحقائق ذاتها من وجهة نظر ذاتية، أى فى علاقتها بالنفس المتأملة، وفى حدود التواصل الفعال معها.

١٥٦ يؤكد شانكارا شاريا على هويته المتوحدة مع 'الحكمة الباطنية'، ويسميها «محو القلق العقلى وتحقيق السكينة المتعالية ... تلك التى فى هدوء بحيرة مانيكارنيكا ... إنها نهر الجانج ...» وكلها صور تستعين بالمياه وليس بالنار، والإسلام من ناحيته يقرنها بالبرودة، بلون السندس الأخضر والجداول الفردوسية.

ويتجسد العنصران الأوليان ’النار‘ و’الماء‘ فى الخمر فهى ’نار سائلة‘ و’ماء مشتعل‘،[١٥٧] وتنبثق النشوة والتحرر من اقتران العنصرين النقيضين فى تلك العملية الخيميائية المعجزة، فتصير خمرا لا نارا، وهى أكمل صور العرفان فى رحابته الكلية، وتوازن صِيَغه الواقعية، حيث يُمكن أن تُستوعب التوازنات بين التمييز والتأمل فى كل المستويات، والصورة الثانية لذلك التوازن أو الانسجام هى الزيت، فالنار تستقر وتصبح شعلة هادئة متأملة فى مصابيح الأضرحة، والزيت مثل الخمر سائل مشتعل ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور ٣٥).

وهناك صلة بين الطريق الانفعالى ’للمحارب‘ وبين الماء من وجهة نظر أولية، والماء قابل و’أنثوى‘، كما أن هناك صلة بين طريق العقل المُلهَم ’للقس‘ وبين النار، وهى فاعلة و’ذكورية‘، ولكن يبقى من الواضح أن المياه لها جانب مقدس هو السلام، وأن النار لها جانب عسكرى فى نشاطها المدمر، ولكل طريق منهما قطبيه ’الجاف‘ و’الرطب‘، وتلتقى كل هذه الاعتبارات عند مسألة العلاقة بين الذكاء التأملى والإيمان، فالإيمان مياه نقية هادئة، والذكاء نار نشطة محولة، والقول بنقاء الماء يعنى صفة البريق فيه بحيث يكون فيه استعداد ليصير آلة للنار، وأن يتحول إلى خمر مثل عرس قانا، وحينما نتفكر فى المياه من حيث

١٥٧ وحين أطلق الهنود الحمر على الكحول اسم ’ماء النار‘ كانوا يعبرون عن حقيقة عميقة دون أن يشعروا، وهى الترافق الكيميائى الذى يكاد يكون فوق طبيعى بين السيولة والاشتعال فى الهندوسية، ’فالنار الربانية‘ آنجى Angi كامنة فى الذات اللاممتايزة آتما Atma، وفى التوتر بين الطاقة المشتعلة تيجاس tegas وماء الحياة أو الأكسير راسا rasa، و’يُمَخَّض‘ آنجى و’يولد من المياه‘ أو ’من زهرة اللوتس‘ وهو البرق الكامن فى المياه الربانية.

إمكاناتها فالماء خمر محتملة، حيث إن لها بريقا نابعا من نقائها، وهى تقترن بهذا المعنى بالزيت، وهو قابل للاشتعال بفضل طبيعته، ولكنه فى الوقت ذاته لا يُناظر الخمر تمامًا إلا عند اقترانه بالشعلة التى يُغذيها، فى حين أن الخمر ليست بحاجة إلى أى عنصر مكمل كى تبين طبيعتها.

***

وبناء على ما تقدم يُمكن فهم الإيمان والذكاء على مستويين مختلفين فالإيمان يقين شبه أونطولوجى سابق للعقل، وهو أعلى فى المرتبة عن الصفات المميزة والتأملية للذكاء،[١٥٨] إلا أن الذكاء فى إطار العقل المُلهَم يعلو على الإيمان والذى ليس سوى التزام بالانفعال، وهذه الازدواجية مصدر كثير من حالات سوء الفهم، ولكنها تجعل من الممكن فى الوقت نفسه وجود لغة منبثقة عن الجوانية الظاهرة exo-esoteric تتميز بالبساطة والتعقيد فى آن، والإيمان فى جانبه الأسمى هو ما نسميه ’دين الباطن religio cordis‘، وهو دين طبيعى بشكل فوق طبيعى فى الإنسان، ويتفق مع ’الحقيقة الكلية religio caeli أو الدين الخالد religio perennis‘ وهو الحكمة التى فيما وراء عوارض الصور وتحولات الزمن، وهذا الإيمان يُمكن أن يُستوفى بالقليل، خلافا للذكاء الذى يتوخى الانضباط فلا يكفيه الكثير، ولا يكف عن اللعب بالتشكلات والصور، وينتقل من مفهوم إلى آخر ومن

١٥٨ وهذا الإيمان المتعالى أمر مختلف تماما عن الانتقائية الهوجاء المغرورة التى يتصف بها المرتجلون الدنيويون للزن أو الجنانا فى الغرب، والذين يتصورون أنهم يختصرون الطريق بتعرية نفوسهم من كل الأحوال الإنسانية الجوهرية، فى حين أن الوسط الأخلاق والكهنوتى الطبيعى فى الشرق لا بد أن يوفر الأحوال الإنسانية الجوهرية أولا بغزارة، فالمرء لا يدخل فى حضرة الملك من الأبواب الخلفية.

رمز إلى آخر، دون أن يستقر لا على هذا ولا على ذاك، أما إيمان القلب فقادر على الرضا بالقليل بأول رمز أرسلته العناية الربانية فى طريقه،[159] ويعيش عليه حتى يوم الحشر.

والإيمان الذى أسميناه 'دين الباطن'، وهو الجانب الفيضى الذاتى من 'الدين الخالد'، له قطبان يتسقان مع التمايز بين الطريقين 'الجاف' و'الرطب'، وتعبر عنهما البوذية الشمالية باصطلاحى الزن zen وجودو jodo على التوالى، ويستعصى كلا المفهومين على الفهم اللغوى، فالأول يغوص فى كينونتنا ووجودنا، والثانى يغوص فى إيماننا وروحنا، فلا بد فى الزن من أن يترافق الحق مع الواقع، وهذا هو التيار التحتى الوجودى والعقلى فى آن، أما الجودو فالحق والواقع مندمجان فى الإيمان الكامل، وتسليم المرء ذاته للجوهر الكلى الذى هو رحمة، والذى قد يتجلى فى رمز أو مفتاح ما[160].

ويقوم البعد الروحانى الذى يُرمز إليه بالخمر والسُّكر أيضًا فى ماهايانا فى اتحاد القطبين 'البرق أو الماس vajra' و'الرحِم garbha'، وأيضًا فى اتحاد 'الجوهرة Mani' و'زهرة اللوتس padma'، وهو قائم أيضًا فى اتحاد 'التعبير الخاص عن الحق upaya' و'العرفان المحرِّر prajna'،

١٥٩ وغالبا ما ينطلق المسار الروحى فى حياة الأولياء بحدث عرضى فى الظاهر أو الباطن يضع الروح فى مقام مخصوص وحاسم حيال السماء، وليس الرمز هنا هو الحدث العرضى ذاته ولكنه العامل الروحى الذى يعمل الحدث على انبثاقه.

١٦٠ يتأسس الإيمان فى بوذية أميدا على الفكرة الحدسية عن الخير الجوهرى فى الحقيقة، والذى هو من الناحية الربانية 'الآخر' فى علاقته بالذات المرتبطة بالوجود، أما فى بوذية الزن على العكس من ذلك فهو ما نسميه الإيمان ويقوم على التبصر بالحقيقة الجوهرية 'للنفس'، وهى جوهرنا الذاتى فى شخصانيته النيرفانية.

وتنشأ ’البركة الكبرى mahasukha‘ عن الاتحاد بين القطبين، ويتولد عنها ’بركة آتما ananda‘ حيث يلتقى ’الوعى chit‘ و’الوجود sat‘. وتعبر الرمزية الجنسية المباشرة وغير المباشرة، حسب التفاسير الأكثر قبولا، عن اتزان بين المعرفة العقلية المُلهَمة والفضيلة، وقد يكون التوازن المقصود بين البحث المذهبى والسعى الروحى، أو بين الشريعة والطريقة، وكل هذه الصيغ تشترك فى اللقاء بين ’أن نعرف‘ و’أن نكون‘، أو بين موضوعية العقل المُلهَم intellectual objectification والمشاركة الوجودية، أو بين بُعد البنية الرياضية المحسوبة وبُعد الجمالية الأخلاقية أو الموسيقية المرتجلة، وذلك بأوسع المعانى التى تعزى إلى هذه المصطلحات، مع التحسب لكون الظواهر لها جذورها فى الربانى، والحق أن عنصر ’الوجود‘ هو أكثر من مجرد عنصر تكميلى من وجهة نظر معينة، ومن حيث إنه يتضمن عنصرى ’المعرفة‘ و’الإرادة‘، ويمثل جُمّاع القدسية الذى تقوم عليه قطبية ’الذكاء والجمال‘، وهو ما يعود بنا إلى رمزية الحب والخمر، وإلى سر عرضية الإيمان والعرفان.

أما عن عبادة إلهة أنثى سواء أكانت ’شاكتى‘ أم ’تارا‘ أم ’سيدة‘ فيمكن أن نقول ببساطة إنها تعبر عن شيوع وسيادة منظور بعينه للحب، أو عن بهاكتية عقائدية وسلوكية، ولكنها حتى من منظور العرفان أو جنانا يُمكن أن تكون أيضًا علامة على تأكيد عنصر ’الإيمان‘ بالمعنى الأسمى للكلمة كما يفهمها الزن والجودو فى البوذية، أحدهما تبعا للطريق ’الجاف‘، والآخر تبعا للطريق ’الرطب‘، وهذا أيضًا ما كان يقصده

ابن عربى 'بدين الحب'، وما من شك فى أن منظوره هو منظور العرفان، والذى يُوحده مع الإسلام، وهو الاتساق الجوهرى بين الذكاء والنفس والطبيعة الربانية التى فيما وراء الصور والتناقضات.

قال الإمام أبو الحسن الشاذلى «لا شىء يُبعد الإنسان عن الله أكثر من رغبته فى الاتحاد به»، وتثير هذه العبارة الدهشة من أول وهلة حين تأتى على لسان أحد أعمدة الجوانية فى الإسلام، ولكن الأمر يتضح حين نفهم أن الرغبة من النفس وليست من العقل المُلهَم، والحق أن العبد لا يُمكن أن يكون غير ما هو، ولا يُمكن بالتالى أن يكون ربا، فقطبية 'العبد والرب' غير قابلة للاختزال بطبيعتها، وطبيعة العبد أو المخلوق بمعنى معين هى سبب كافٍ للتدخل الربانى بمقام الربوبية، والإنسان لا يُمكن أن يُصبح 'الله عز وجل'[١٦١]، وفى حين أن العبد لا يُمكن أن يتحول إلى رب، إلا أن هناك شيئًا فى العبد قادر على تجاوز محور 'العبد والرب' ليتحقق 'بالذات' المطلقة، ولكن ليس بدون لطف من الله جل شأنه، وهذه 'الذات' هى الرب من حيث إنها مستقلة عن محور 'العبد والرب' أو 'الذات والموضوع' وعن كل الثنائيات الأخرى، فى حين أن الرب هو غاية ذكاء العبد وإرادته فليس للذات أى عكس أو نقيض مُكَمِّلٍ فهى ذات صرفة، أى إنها غاية ذاتها فردية ولا نهائية، ولا حصر لها فى مستوى التجليات النسبية فى

١٦١ وعندما ترد هنا صيغ من هذا النوع فى موضع أو آخر فهى صيغ اختزالية elliptical وليست حرفية literal، فحينما يتحدث القديس إيرينايوس عن «أن يصبح المخلوق ربا» فهو متفهم للجوهر، أو هو يضع نفسه خارج القطبية المذكورة من ناحية العقل المُلهَم، ولا شك أنه يفهم أيضًا وربما بشكل بدهى a priori عن اتحاد غير مباشر أو افتراضى، ولكنه بالفعل نوع من المشاركة فى الوحدة الأسمى، وذلك على الأقل من وجهة النظر التى تعنينا هنا.

عالم الكثرة مايا الذى يُقسِّم ويُنوِّع كلا من الذات والموضوع، وهى ليست نقيضا للذات العلية، بل هى فيض منها أو استطالة لها على مستوى الصيغ الوهمية فى الدنيا، وتنبثق هذه الصيغة عن طبيعة الذات العلية، والتى تعنى القدرة والإمكانية بموجب لانهائيتها على خلق كل ما بين 'الحقيقة الوهمية' وبين 'اللاشىء المتحقق'، فالذات العلية تشع حتى على اللاشىء، وتضفى عليه حقيقيتها التى صاغها وجودها ووعيها ورضوانها المتعالى[١٦٢].

ولا يعنى طريق الاتحاد إذن أن يتحد العبد بما هو بالرب بما هو، ولا يعنى أيضًا أن الإنسان ينتهى إلى أن يُوحد ذاته بالرب، ولكنه يعنى أن هناك شيئًا فى الإنسان فيما وراء ظاهريته الفردية، وهو شىء افتراضى كامن ربانى الأصل، ألا وهو العقل المُلهَم الخالص، ينسحب من تتام 'الذات والموضوع'، ليسكن فى وجوده اللاشخصى، والذى لا يتماس مطلقًا مع ذلك التتام، ألا وهو الذات، والاعتراض الذى يقول بأن الذات هى غاية الذكاء الإنسانى ويتلاءم بناءً على ذلك تمامًا مع قطبية 'الذات والموضوع' يُردُّ عليه بأن الفكرة عن الذات فحسب هى غاية الذكاء، وأن وجود هذه الفكرة يُبرهن على أن هناك شيئًا فى عقل الإنسان ليس سوى الذات العلية، ونحن قادرون على استيعابها

١٦٢ وهذا هو الثالوث الفيدانتى سات وتشيت وأناندا، ونحن لا نعنى 'بالوجود' هنا المبدأ الأنطولوجى الأوحد، والذى هو إيشفارا وليس سات، ولكنا نعنى الحقيقة ما قبل الأنطولوجية، وهى النقيض المكمل لقطب 'المعرفة تشيت'، وقد يقول الصوفيون عنها 'علم' أو 'شهود'، والمصطلح الثانى يكافئ المفهوم الفيدانتى ساكشين أى 'شاهد'، ويقولون عن سات 'الوجود'، أما عن أناندا فيقولون 'حياة' أو 'إرادة'.

بفضل تلك الصلة الباطنية الغامضة بالذات المتعالية بشكل موضوعى فحسب، ولو لم يكن ذلك الشىء 'غير مخلوق ولا يُخلق increatum et increabile' لما أمكننا أن نهرب إلى مركز وجودنا من قطبية 'العبد والرب'.[١٦٣]

والحق أن شأن لاهوت التوحيد كشأن المذهب البهاكتى فى الارتباط بتلك القطبية، ولا يُمكن لها تجاوزها، ولذلك سوف يظل العقل المُلهَم رهن الاختزال إلى أحد جوانب العبد، فلغته العامة و'الجمعية' لا يُمكن أن تكون هى الجوانية العقلية سواء أكان ذلك فى الشرق أم الغرب، ففى المناخ المسيحى تُفهم النفس فى إطار 'الثيوزوفية' فحسب، أى إنها عنصر الحكمة sophia الذى يعنى الخروج من قبضة القطبيات وتجاوزها، أما المسلمين فلن يقولوا العقل المُلهَم غير مخلوق، غير أن العقل الربانى يتملك العقل الإنسانى المُلهَم أو يحل محله، وهو ما يعنى الشىء نفسه ميتافيزيقيًا، وهذه الصيغة تتسق مع الحديث القدسى القائل «... كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يُبصر به...»[١٦٤].

وينبنى على ما تقدم أن يكون من الخطإ الحديث عن الله عز وجل وعن الذات، فالله جل وعلا واحد، ولو نحن تحدثنا عن الذات

١٦٣ 'ذلك هو العقل المُلهَم الخالص Et hoc est Intellectus' بحسب إيكهارت، «وجبل الرب الإله آدم ترابا من الأرض، ونفخ فى أنفه نسمة حياة، فصار نفسا حية»)التكوين ٢: ٧

١٦٤ يقول الصوفى أبو الحسن الخرقانى «سوف يرى الإنسان الله سبحانه وتعالى فى الآخرة بعيون ربانية» ويقول «ليس لى جسد ولا لسان ولا قلب، فليس هناك سوى الله سبحانه»، ولنتذكر أيضًا قول أبى يزيد البسطامى «... أنا وأنت تدل على الازدواجية، والازدواجية وهم، والوحدة فحسب هى الحق ... وحينما تذهب الأنا، فالله جل شأنه هو مرآة ذاته فى نفسى».

فليس هناك عبد ولا رب، فهناك الذات فحسب، وإحدى الصيغ الممكنة التى تترتب عليها هى صيغة 'العبد والرب' أو ما يُدعى بذلك من منظور معين، ولو تحدثنا عن الرب فلا ذات هناك بشكل خاص أو مختلف عن الرب، فالذات هى جوهر رب العالمين، وليس للعبد بما هو سوى الصفات، أما الذات فلا شأن له بها.

ونخلص إلى أن الإنسان يمكن أن يتحدث إلى الرب، ولكنه لن يعرفه، ويمكن أن يعرفه بالجوهر أو الذات، ولكنه لن يتحدث إليه، أما عن الذات فليس لها نقيض ولا مجادل ذلك أن الجوهر أو الذات هى خارج محور 'الخالق والمخلوق' تمامًا، أو خارج محور 'المبدإ والتجلى'، ذلك بالرغم من أن هذه العلاقة قائمة فى قطب الخالق جل وعلا، ولكن لا شأن لنا بها كمخلوقات أو عباد، ونحن عاجزون عن الوصول إليها فى مستوى هذه القطبية، وإن استثنينا إمكانية فهمها، وهى إمكانية وهبية بفضل الطبيعة الكلية لذكائنا، وكذلك بفضل كلية الذات، وبتعبير آخر إذا قُيِّضَ لنا أن ندرك الذات خارج القطبية المذكورة، فذلك فحسب بفضل مشيئة الله عز وجل وعونه، فلا يُمكن أن تُعرف الذات بتحدى الرب، ولا بتحدى علاقة 'الرب والعبد'، أو لنعبر عن ذلك بشكل مختلف، فرغم أن غاية العلاقة الموحِّدة هى الجوهر فوق الأنطولوجى وليس الرب، إلا أنها لا يُمكن أن تنفذ دون بركة الرب، ورغم أن الموضوع الحقيقى لذلك الاتحاد هو العقل المُلهَم، وليس العبد، إلا أنه لا يُمكن أن يتحقق دون

مشاركة من العبد[165].

إن الأنا التى هى 'عَرَضٌ' يفنى، أو تصير 'ذاتها' مطلقة فى الذات العلية التى هى 'جوهر'، والطريق هو انسحاب الذكاء إلى 'جوهره' الصرف، والذى هو الوجود المحض، والوعى المحض، والحياة والبركة المحض.

إن موضوع تحقق الذات هو الذات نفسها، وذلك للقول بأن جوهر العبد 'ينضم' إلى جوهر الرب عن طريق دورة كونية، وبعملية أشبه 'بالنَّفس الربانى' وبهذا المعنى يصح القول بأن 'الصوفى غير مخلوق'، وأن رسالة التوحيد هى 'رسالة منه به تقدس وتعالى'[166]، وليس تحقق الجوهر أو الذات أمرًا نافذًا فى بدايته من قِبَلِ العبد، بل هو ينفذ فى الإنسان بالرب من الرب، وهو أمر ممكن من منظور الذات التى ليس لها نقيض، والتى تفيض عنها 'مايا' أو تتنزَّل منها، وما الإنسان إلا تجليًا للذات وليس على طرف نقيض منها. ويقول أبو بكر الصيدلانى «هناك طرق تتجه من الله إلى الإنسان، ولكن ليس هناك طرق تتجه من الإنسان إلى الله»، وهذا لا يعنى أن العبد لا يستطيع بلوغ الرب فحسب، بل يعنى أيضًا أن الطريق إلى التوحيد ليس من صنع العبد بما

١٦٥ يقول أبو يزيد «إن معرفة الله عز وجل لا تدرك بطلبها، ولكن يدركها فحسب من يطلبها».

١٦٦ ويقول ذو النون المصرى «إن المعرفة الحقة هى معرفة الحق بالحق مثلما تُعرَف الشمس بالشمس ذاتها». ويقول «العارف الحق لا يكون بذاته، ولكن بالله ولله». ويقول «غاية المعرفة أن يصل المرء إلى ماكان عليه أصلا». ويقول أبو يزيد «من يعرف الله بالله وصل إلى البقاء»

هو»،[١٦٧] ويؤكد أبو بكر الشبلى أن «لبداية تحقق الرب 'الجوهر' مذاقا وليس لآخره مذاق» ويشير بذلك إلى انبثاق البركة حين يخبُرها العبد من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى أن الجوهر اللامتناهى لا يُقاس بمعايير تجربة الإنسان الجزئية[١٦٨].

لقد ذكرنا أنه ليس هناك تعارض بين المبدإ والتجلى من منطلق الذات، فلا شيء سوى الذات فحسب، الذات الصرف النقية المطلقة التى هى موضوع ذاتها، ولكن تساؤلا يطرأ عن مصير الدنيا التى لا نملك سوى الخضوع لسيطرتها على أفهامنا، وقد أجبنا على هذا السؤال بشكل جزئى، وربما يحسن أن نجيب عليه بشيء من التوسع فى نقطة حرجة، فالدنيا هى آتما الذات فى إهاب مايا التجليات، وهذا مفروغ منه وإلا فلن يكون هناك مبرر للاختلاف اللفظى، ولكن فى حين أنها تجليات صريحة فهى أيضًا ضمنية، وبنفس الكيفية التى يكون فيها الثلج ماءً أو هو 'ليس غير' الماء، وليس فى الذات بالمعنى المباشر والمطلق شائبة من التجليات إلا فيما أشرنا إليه من بعد اللانهائية الذى تنبثق منه التجليات بشكل غير مباشر، ولكن مرتبة التجليات 'ليست غير' الذات[١٦٩]، وليست هى العبد حيث إن القطبيات تمحى، فالتجليات هى

١٦٧ يقول الجنيد «الصوفى هو من يلقى الرب وقد انمحت صفاته».

١٦٨ يقول أبو يزيد «إن ثواب العارف من الله هو الله»، ويقول «من يصل إلى الله يبلغ الحق فى كل شيء، ويصبح بذاته حقا، وليس من العجب أن يرى فى نفسه حينئذ كل ما هو غير الله». ويقول شانكاراشاريا بنفس المعنى «إن اليوجى الذى بلغ ذكاؤه الكمال يتأمل كل شيء كما لو كان كائنا فى ذاته، ومن ثم يرى بعين المعرفة أن كل شيء هو آتما».

١٦٩ وبهذا المعنى يقال فى ماهايانا «إن سامسارا هى نيرفانا».

ترددات الذات فى اتجاه اللاشيئية[١٧٠]، أو إن مجموع ترددات الذات أى الذوات النسبية التى لا تحصى 'هى' الذات من منظور 'الوعى تشيت'، أما الموضوعات النسبية التى لا تحصى فتصير الذات مرة أخرى، ولكن من منظور 'الوجود سات' وعلاقاتها المتبادلة، أو هى 'حياتها المشتركة' تشكل 'الرضوان أناندا' فى صيغة متجلية، وهى بالطبع مجمل كل شىء فى الدنيا الشاسعة الممتعة المتحركة.

وبناءً على منظور 'العبد والرب' الذى تناولناه سلفًا فإن الجوهر 'محتوًى' فى مبدأ الوجود الأنطولوجى حيث الجلال اللانهائى للبدإ، ولكن هذا هو سر الأسرار، ولا شأن لنا به بأى طريق كان، وحتى نصور الزوايا المختلفة للنظور الذى يُشكل عالم الغيب بوضوح، فإن منظور الانقطاع أو الانفصال يُمكن أن يُمثَّل له بنظام من الدوائر المتراكزة متعددة الأقطار[١٧١]، وهى صور منفصلة شتى للمركز، وقد رأينا فى منظور الذات أن كل شىء هو الجوهر، ولو أننا ميزنا بين الأمور على هذا المستوى فذلك لأن وجودنا يضطرنا إلى ذلك، وهو تمييز بين الجوهر بما هو، والجوهر بما هو 'أنا' أو 'العالم'[١٧٢]، وهذا هو منظور الاستمرارية فى التجانس الكلى أو الفيض، ويُمثَّل له بأشكال مثل الصليب أو النجمة أو الحلزون، ففى هذه الأشكال

١٧٠ لا يمكن أن يوجد اللاشىء، ولكن 'الاتجاه إلى' اللاشيئية موجود، والحق أن هذه الملحوظة أساسية فى الميتافيزيقا.

١٧١ وفى هذه الحالة سوف تحسب لأبعاد أو مكونات هيكل العوالم والأكوان الصغرى وليس لوجودها فحسب.

١٧٢ والشرك هو الخطأ فى تفسير طبيعة علاقة آتما بمايا بقطبية 'الرب والعبد'، أو بإنكار تلك القطبية على ذات المستوى الذى تحقق فيه.

يرتبط المحيط بالمركز أو بالأحرى يكون الشكل كله امتدادًا لمركزه، والشكل بكامله هو المركز، فى حين تفتقد الأشكال ذات العناصر المتقطعة مركزها نظرا لافتقادها للحدود.

فما هى النتائج العملية لهذه التوكيدات فيما يتصل بغاياتنا الروحية؟ والنتائج هى لو أننا نظرنا إلى الكون الكلى فى إطار علاقة الانفصال فى محور 'الخالق والمخلوق' فالاتحاد أمر مستحيل ما لم يكن اتحادا بلطف الله جل وعلا والذى يضمن الازدواجية، ولكن لو نظرنا للكون فى إطار علاقة وحدة الجوهر أو الحقيقة، أى من وجهة نظر التجانس وعدم انقسام الذات العلية يكون الاتحاد أمرًا ممكنًا حيث إنه 'موجود' سلفًا، وما الانفصال سوى 'صدع' وهمى، وذلك الصدع هو السر وليس الاتحاد[173]، ولكنه سر سلبي مؤقت أو لغز، وهو لغز من منظورها وفى حدود ذاتيتها، ويمكن حلُّه من ناحية العقل الملهَم، وأيضًا أنطولوجيًّا لأسباب أقوى[174].

وحيث إن الفردوس توفر البركة الكاملة فيمكن أن نتساءل عن كيف ولماذا يُمكن أن يتمنى المرء غيره أو أكثر منه؟ أى التحقق الذى يتعالى على المخلوق ويدمج الفرد الحادث العرضى فى الجوهر الكلى، وهذا الاعتراض له مبرر فى حالات نفسية معينة، ولكن الجواب ليس

١٧٣ وتعتبر مايا بالنسبة إلى الفيدانتى أكثر أسرارية وغموضا من آتما بشكل ما.

١٧٤ والحل العقلى هو فكرة الإمكانية المتناقضة أو القصرية، وهذه الإمكانية واردة بالضرورة فى سياق كلية الإمكانات، أو فى طبيعة اللانهائية ذاتها، وسوف يكون الاعتراض على هذه الفكرة بدعوى عدم الكفاية من قبيل العبث، حيث إن ما هو أكثر منها كفاءة لا وجود له فى مرتبة 'التفكير' بل هو كائن فى مرتبة 'الوجود'.

فى اختيار أمر واحتقار آخر، بل فى اتباع طبيعتنا بما شاء لها الله عز وجل أن تكون، أو بتعبير آخر اتباع البركة الربانية بالطريقة التى تخصُّنا، والميتافيزيقى الحق لا بد وأن يرضى بالنتائج التى يتضمنها نطاق ذكائه، أى إن الإنسان يتبع أمرًا لا يُمكن وصفه فى 'طبيعته فوق الطبيعية' بعون الله جل جلاله، ولكنه سوف يأخذ ما يُعطيه الرب بصفته عبدا، والحق أن الصوفيين لم يترددوا فى وصف الفردوس باعتباره 'سجنا'، ولا فى استخدام استعارات من هذا القبيل[١٧٥] حتى يُؤكدوا التعالى المطلق للواحد الأسمى، ولكنهم أيضًا أطلقوا على الوحدة 'جنة الذات'، وهو تعبير له ميزة الاتساق مع الرمزية القرآنية، وتصبح كلمة 'فردوس' أو 'جنة' تعبيرا مرادفا 'للبركة فوق الطبيعية' وإذا لم تكن تعبر عن أية درجة من الواقعية فهى لا تحمل أى مسوغ للتحديد.

ويمكن الإجابة أيضًا على الاعتراض السابق بتأكيد استحالة وضع

١٧٥ يقول أبو يزيد «إن العارفين حقا هم زينة الفردوس، ولكن الفردوس لهم موطن عذاب»، ويقول «تفقد الجنة قيمتها وبهاءها عند العارف الذى يحب الله جل شأنه» وهى عبارة ذات منطق ميتافيزيقى لا يبارى، حيث إنه من منظور السعادة كما فى أى منظور آخر ليس هناك معايير مشتركة بين المخلوق واللامخلوق، والجرأة اللفظية عند أبو يزيد وغيره، يفسرها همهم الدائم للهرب من كل تناقض ونفاق، وكل ما يفعلونه ليس إلا اتباع طريق الشهادة العظمى للإسلام 'لا إله إلا الإله الواحد'. فالجنة بالرغم من 'قربها' الإيجابى ليست هى الله جل وعلا، فنى الجنة إذن 'بعد' سلبى، ثم إن أبو يزيد يقدم مفاتيح للغته عندما يقول «إن حب الله هو الذى يجعلك تنسى الدنيا والآخرة»، كما أن إبراهيم بن أدهم ينصح بالزهد فى الأولى والآخرة بنفس الروح، ويعبر أبو بكر الواسطى عن الرأى القائل «إن المؤمن الذى يتطلع إلى الجنة يعتقد أنه يعمل عمل الله جل شأنه فى حين أنه يعمل عمله هو»، أما أبو الحسن الخرقانى فيحثنا على «السعى للطف الله جل وعلا فهو يفوق أهوال الجحيم ونعماء الجنة».

حدود لحب الله جل جلاله، ويصبح من غير المعقول أن نسأل عن سبب تميل فيه نفس معينة ذات بصيرة بالجوهر نحو الحقيقة التى تشعر بها فى ظلام الوجود، ويصبح مثل هذا السؤال غير ذى معنى ليس فى علاقته بالرجاء 'الطبيعى بشكل فوق طبيعى' للعارف فحسب، ولكن أيضًا على مستوى الناسك الذى تشتاق روحه إلى كل ما يتعالى عليها، وليس إلى أى شىء تتعالى هى عليه، ويكون من العبث أن نضع حدودا على المعرفة، فالعين ترى ضياء أنجم نائية، ودون أن تنفعل أو تدَّعى، وليس فى مقدور أحد ولا من حق أحد أن يسلبها الحق فى ذلك.

طَبِيعَةُ الْمُرْشِدِ الرُّوحِيِّ وَوَظِيفَتُهُ

هناك فكرة فيدانتية تعتبر مفتاحا لمعظم المجالات المختلفة نظرا لأصوليتها، ألا وهى الثالوث سات تشيت أناندا، أى الوجود والوعى والنعمة أو الرضوان، وسوف تطبق هنا على المرشد الروحى، وليس ذلك لانعدام وجود طرق غيرها لتناول هذا الموضوع، ولكن لأن الثالوث الفيدانتى وسيلة مناسبة فى سياق هذه المعالجة.

والمرشد الروحى يُمثِّلُ ويوصِّلُ ثلاثة عناصر أولها حقيقة 'الوجود'، وثانيها حقيقة الذكاء أو 'الوعى'، وثالثها حقيقة 'الحب والتوحد والبركة'.

وعنصر الوجود الذى يُمثله المرشد ويوصله وبدونه يُصبح محروما من حق الوجود هو الدين الذى ينتمى إليه ويستمد منه وصايته، أو المنظومة الروحية التى تنتمى إلى هذا الدين، أو الخلية الجوانية التى تعبر عنه وتطرح جوهره وتضفى على المرء وجودا يستحيل بدونه قيام طريق ملموس فعال، ووظيفة مؤسسى الأديان أو الطرق هى أن يُعيدوا للإنسان الساقط 'وجوده' الأولانى، ويكون الشرط الأول للروحانية هو أن 'يولد المرء من جديد' ثم إنه يُحقق الأساس شبه الأنطولوجى للطريق الذى يتضمن التمييز أو المذهب من ناحية والتركيز من ناحية أخرى.

ويمثل المرشد الروحى بدايةً 'جوهرا' أو 'وجودا' واعيًا سات، وبناءً عليه يُصبح أداة 'للتعقل المُلهَم' أو 'للوعى' تشيت الذى يستوعب

من خلاله مذهبًا ربانيًا يتبلورُ منه مذاق كل الصيغ المترتبة عليه، ولا بد من تأكيد أن ذلك المذهب يعتمد على وحى بالمعنى المباشر الكامل للكلمة، وأن اشتقاقاته الرشيدة تتصف بالمطلقية واللانهائية التى تغنى عن الاعتماد على مصادر من خارجه، رغم أن المرشد قد يتبنى فى طريقته صيغا تأصلت فى تلك المصادر بشكل متوافق ذهنيًا مع النظام العقائدى للمذهب، والمثال الناصع فى هذا الشأن هو الأفلاطونية الجديدة التى تبنتها الصوفية الإسلامية والأرسطوطاليسية المسيحية، وليس من الصواب أن نرى فى ذلك توفيقًا بين الأديان syncretism، حيث إن المفاهيم الخارجية تُقبل نظرا لإمكان استيعابها فحسب، ومن واقع اتفاقها الباطنى مع التراث المقصود فالحق واحد. وهناك جانب آخر لمسألة التعقل المُلهَم ألا وهو العصمة، فالمرشد معصوم من حيث المبدأ فيما يتعلق بالوحى الذى يُمثله المذهب، وهو الذى يُجسده بشخصه وبموجب 'وجوده' أو 'جوهره'، إلا أن تلك العصمة التى لا تنفصل عن البركة الربانية تتشكل بالاتزان بين المعرفة والفضيلة أو بين الذكاء والتواضع.

وينبغى للمرشد الروحى إذن أن يُحقق ثلاثية 'الوجود' و'التمييز' و'التركيز' أو 'الرشد'، ولا بد أن يُفهم الوجود على أنه 'الجوهر الجديد'[١٧٦]، ونعنى بالتمييز الحق الذى يمُيز بين الحقيقى والوهمى، أو بين آتما ومايا[١٧٧]، ونعنى بالتركيز الطريقة التى تسمح للمتأمل أن يثُبِّت

١٧٦ يقول القديس بولس «..واكتسى بالرجل الجديد..»

١٧٧ أو بين نيرفانا وسامسارا فى المصطلح الصينى.

نفسه أولاً من الجانب العقلى، وأخيرًا من مركز وجوده الحقيقى الذى نحمل برهان وجوده فى ذواتنا، وهذا التثبيت بصفته إحدى حقائق التوحيد وبالتالى إحدى حقائق الحب والبركة يُناظر التشبيه والمشاركة فى عنصر 'البركة' أناندا فى الثالوث الفيدانتى.

وترجع أهمية العنصر الوجودى فى الروحانية إلى مبدإ استحالة الاقتراب من الله جل وعلا دون بركة وعون منه، فيقول السيد المسيح عليه السلام «... ليس أحد يأتى إلى الآب إلا بى...»يوحنا ١٤: ٦'، ويقول «ومن لا يجمع معى فهو يفرق»، ويقول «... بدونى لا تقدرون أن تفعلوا شيئا»، وجاء فى القرآن الحكيم ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾الإنسان٣٠، وهذا الشرط هو المِفْصَل الذى يدور حواليه 'التركيز' و'الرشد'، واللذان يتصلان على التوالى بعنصرى 'الوجود' و'الوعى'، وهو يُفسر لماذا تنتهى الروحانية المحرومة من هذه الأسس دائمًا باعتبارها استغلالا نفسانيًا لا علاقة له بتجلى الأحوال المتعالية.

ولا وجود للإنسان الدنيوى، من وجهة النظر المطروحة هنا، إلا حين يمنحه المرشد الروحى 'وجودًا روحيًا' بضمه أو ترسيمه، ثم يُعلمه المذهب أى 'الذكاء'، وأخيرًا يمنحه 'الحياة' أى الوسائل الروحية التى تتعلق بعنصر 'التركيز'، وهى ارتباط بالموت، فلكى 'يحيا' المرء فى داخله عليه أن يُموت من خارجه، وهذه هبة من السماء والمرشد الروحى، وبدونها يُنتَقَصُ اللطف الربانى. ولا شك أن هناك حالات استثنائية تتفاعل فيها صيغ أخرى، ولكن تلك الاستثناءات دائمًا ما كانت تختص بأفراد تميزوا بالقداسة ونقاء الضمير مما يحمى وسائلهم

الروحية من أى دنس دنيوى[١٧٨] .
ولا يُمكن أن نستخدم وسائل روحية إلا بشرط الدخول فى اشتغال جاد ملموس كى نتعرف على حقيقة أن السماء تُسيِّرنا حسب مشيئتها، وهذا الاشتغال لا رجعة فيه فالطريق لا نكوص عنه.

***

ويصبح المرشد الروحى بشكل ما امتدادا لـ'أنا' المريد باعتباره مرشدا لطريقه المخصوص فى إطار هبة السلطة الربانية التراثية، وكل تحول روحى يتضمن توقع الموت وفقدان بعض الاتزان، أو هى فترات من الغموض لا يمتلك فيها المريد جُلَّ ذاته، فلم يعد منتميًا تمام الانتماء إلى هذا العالم ولا إلى العالم الآخر، ويبدو أن تجربته تستدعى إلى ذهنه التساؤل عن كل مراتب الوجود التى انتسج منها نسيجنا. ويقوم المرشد الروحى بدور 'المركز الثابت' فى تلك 'المحاولات' و'الإغراءات' التى ترافقها، إذ تنتهز مايا السفلية أو صفة التثاقل إلى أسفل تاماس فرصة وجود أى شرخ مهما صغر وتضفى على المتاعب اللامعقولة شكلا عقلانيًا يُناقض الحق الموضوعى الثابت الخالد، ويصدق الأمر نفسه على الإغراءات من الجانب العكسى حين يغرق المريد فى حالة تأملية أبعد من مطاله المعتاد، وقد تكون تلك الحالة عرضية وليست دليلاً على تحققه، فيعتقد أنه قد أصبح أسمى من الإنسان بدرجة ما، ولن تتقاعس مايا السفلية أو الشيطان، والذى هو

١٧٨ وبذور القداسة هى الخوف من الله جل وعلا والشعور بالقداسة على الأقل، ولا بد أن نعى أن تلك الصفات قد غابت نهائيًا عن العقلية العامة 'لعصرنا'، وأصبح أى طرح لها بمثابة المحرمات.

الشيء نفسه فى هذا السياق، عن الوسوسة للمريد بأن يُعلن أستاذيته أو يستسلم لادعاءات أخرى من ذلك النوع، وتشبه هذه الحالة سكران لا يدرى عن تناسب الأمور شيئا، أما المرشد الروحى الحق فيحقق 'سكرا واعيًا'، فجوهره الإنسانى طيِّعٌ لحاله الروحى، وأستاذيته كامنة فى الاحتفاظ بهدوئه فى المحنة الروحية دون أى ادعاء، وكل ما قيل سلفًا يبين بوضوح أن الإيمان أمر لازم للمريد، فبدونه ينقطع التواصل الروحى، فلا تنبنى جسور على 'الجحيم' ولا تنتصر الروح على الأنا. ويتعالى العرفان على الإيمان بمعنى ما حين يُفهم الإيمان كقبول شبه أخلاقى للحقيقة المنزلة، وليس مكوّنا ملموسا من أبعاد ما يقصر عنه القول، والحق أن العرفان 'رؤية' وليس 'فكرا'، ولكنه كذلك فى اعتبار معين فحسب، فهو لا يلغى الحجاب الذى يفصل بين الكائن الأرضى والموجود مطلقًا[١٧٩]، ولو فهمنا الإيمان بهذا المعنى مثل شرادها وشيلا الهندوسيتين لأدركنا أنه عنصر لازم للنماء الروحى، وكذلك الإيمان عند المرشد الروحى، حيث إنه يجسد المعرفة[١٨٠]، ثم إن المرشد الروحى بصفته رجلا حيًّا وليس مثالا منطقيًّا ينتمى إلى عنصر الحركة والنور الذى ينتشر فى الكون، والذى لا غنى عنه لتحقيق النظرية.

ويبين ما تقدم بوضوح أن الأستاذية الروحية وظيفة خاصة للغاية،

١٧٩ والتفكير بشكل مغاير يعنى سوء تفسير الحذف الاختزالى فى المتون المقدسة.

١٨٠ يقول شرى شانكارا «وليس ملاذى أبى ولا أمى ولا أبنائى ولا إخوتى ولا أى مخلوق آخر، وليكن أعلى ملاذ لى هو قدم معلمى التى وضعها على رأسى» Svatmarnirupna, 146, 148.

وأن من الخطإ أن نطلق على كل سلطة تعليمية صفة 'المرشد الروحى'، رغم أن وظيفة 'الدكتور Doctor' قد تتفق أحيانًا مع وظيفة 'المرشد' ولكنهما لا تجتمعان فى الشخص نفسه، فالمرشد لا يكتب أطروحات بالضرورة ولكنه دائمًا ذو سلطة مذهبية كافية.

***

وليس من وظائف المرشد الروحى أن يكشف عن معرفته بالكامل ولا عن كل المنن التى أنعم الله عليه بها، فهنا يكمن موضوع السرية وعدم التماثل[١٨١]، أو المحددات الداخلية وقوانين الحياة، فالنبات يحتاج إلى عنصر خفى ألا وهو جذوره، ثم إنه يظهر مزايا تلك الجذور بشكل يجمع بين الفتوة والتلقائية، أو بين المتحدد واللامتحدد، وكذلك لا يصح أن يكشف التعليم الروحى عن كل ما فيه، ولا عن الحقيقة التى تلهمه، ولا أن يُعبر عنها فى معادلات رياضية مطولة، ولا يصح أن يسعى إلى التعبير عن عنصر نهائى شبه مطلق بشكل يُؤدى إلى تجمد فهمه وعقمه، وهناك أمر من قبيل الاستحالة هو الإسهاب فى شرح التعاليم المذهبية التى تتصل بجوانب دقيقة من الحياة الروحية كأمور مختلفة عن الفروض والفرائض، لا علاقة بينها وبين قوة استيعاب المتلقى. ويدين التراث هذه الأوضاع لأنها تتسبب فى عدم اتزان بين المذهب والطريقة، ولا يصح أن تستهلك التعاليم النظرية عمل الوعى الذى يستهدف إيقاظ المريد مقدما، فالمريد يحتاج إلى النور، ولكنه

١٨١ والقول المأثور الذى قد يكون صينيًّا يوصى بأنه «إذا كنت تعرف عشرة أمور فلا تُعلِّم منها إلا تسعا»، ولكن مسألة السرية هذه تتعلق أيضًا بالمريد، فيقول معلم روحى هندوسى معاصر «على المريد 'صادهاكا' ألا يكشف عن تجاربه الروحية سوى لمعلمه أو لولىّ»

أيضًا بحاجة إلى عنصر الغموض الذى يختمر فيه النور، والذى سوف يُمكنه من إطلاق عنصر النور الذى يحمله فى جوهره ذاته، ونستطيع أن نقول 'بعدم الاتزان التوليدى' بدلاً من 'الغموض'، والذى تقدم لنا الكوانات الصينية أفضل أمثلته.

ولا شك أن البراهين الكلامية أمر لا غنى عنه، إلا أن قوة الرمز المباشرة والكلية وقدرته غير المحدودة على الإيحاء وفاعليته فى الستر والكشف تجعله جديرا بالقيام بالمرحلة التالية من التحقق التأملى، ولا بد أن نذكر أيضًا طرفا عن التعليم بالإشارة والعلامة، فحين لا تكفى الكلمة فإن على المرشد أن 'يجرح' روح المريد بكيِّها بنار الرمز البحت، ويقصد بها العلامة التى قد تتزامن مع التأنيب، فتطلق وعى المريد وتحقق فى الوقت ذاته فائدة مناظرة لها، ولا بد أن يحذر المرشد من السقوط فى التطرف، فلا يجمل به أن يحتقر الكلام بما هو من الجلال، وإلا ما وهب الإنسان موهبة الكلام، ولا أن يتصور أن المرء يُمكن أن يحقق به كل الأمور، وهنا تكمن الحكمة فى وضع كل شىء فى مكانه الصحيح.

إن الله جل وعلا يُعلِّم الناس بالوحى المنزل أولاً، وبعد ذلك يعلم الفرد بالمصير العاجل، وينعكس هذا المبدأ على وجه الخصوص فى كل الطرق الروحية.

***

ويظهر سؤال كثيرًا ما طرح للجدل عن إمكانية أن تمتد وظيفة المرشد الروحى إلى ما وراء حدود دين معين، وهى إمكانية محفوفة بالمخاطر نظرا للرتبة الروحية العالية التى تتطلبها من المعلم، كما أنها قد تلقى

مصاعب فى نظر عالمٍ تراثى مختلف عن عالمه، ثم إنه فى حالة كهذه لا بد وأن يتصرف كأداة لبركة 'خارجية'، وهذا يفترض تحقق درجة متعالية من الروحانية فى عالم الصور، وكلمة 'التحقق' لازمة لأن الحشو فى اللغة الكلية شيء والتحقق بالجوهر شيء آخر، ولا بد فى أمر من هذا النوع من سبب كاف أو قوة قاهرة، وهذه الأسباب واردة بشكل عرضى كما يتضح مثلاً فى العلاقة بين الشاب إبراهيم بن أدهم وبين الراهب سيميون، وهو أستاذ فى العرفان، كما جاء فى فقرة من كتاب 'الحاج الروسى The Russian Pilgrim'، والتى تسوغ تلقى المعرفة بمعونة الله جل وعلا '... حتى من أعرابى' فى غياب المرشدين الروحيين للكنيسة، وتُستَوعب مثل تلك المقابلات لو أن كلا الطرفين كان على تمام الاتساق مع تراثه، حيث لا بد أن يكون المسيحى مسيحيًا حقا والمسلم مسلمًا حقا، أيًا كانت التناقضات البادية على السطح، نظرا لتبادل الأفكار الذى تأسس بينهما[١٨٢]، ولكن إذا وجب أن يقوم تفاهمهما المشترك على أكثر من مجرد تجريد فلسفى فلا مناص من التحسب للنطلقات الظاهرية الانفصالية المؤقتة، وليس ذلك التفاهم قائمًا فحسب لأنه انفصالى أو قصرى، ولكن لأن حقيقته الغريزية تضمن إثارة وعى حقيقى بالتوحيد.

وتكاد هذه المفارقة الظاهرة أن تشاكل علاقتنا باللانهائى، فلا يُمكن لهذه العلاقة أن تصبح موحَّدة قبل أن تكون فارقة، أو بشكل أدق

١٨٢ وقد يبدو الموقف فى ضوء مختلف بعض الشيء فى حالة الهندوس والمسلمين فى الهند، إلا أن المؤثرات الحداثية اليوم تتعرض للمناخ الروحى للهند بشكل خطير.

قبل أن تكون انفصالية فى المستوى الأدنى من وعينا الفردى، إذ إن هناك ترتيبا للحوادث وتوازيًا بينها، فالعارف المتحقق أو الجنانى jnani الكامل يسجد 'تحت أقدام جوفيندا Govinda'، وهو ما يعنى الانفصال، ويعنى مقام الوحدة من وجهة نظر أكثر عرَضية أن الحكيم قد تعالى عن مستوى الصور، وتعالى بالتالى عن مستوى الصيغ المذهبية، وهى لا تفتأ مقدسة لديه ومسلَّما بها فى نطاقها، إلا أن هذا المقام مستقل عن مسألة المعرفة سواء أعرف المرشد شيئًا عن دين معين غير دينه أم لا، ويعنى مقام الوحدة فى هذه الحالة القدرة على التحقق واقعيًا لا مجرد الميل إليه[١٨٣]، وهذا يعنى أن المرشد الروحى لا بد وأن يُراعى دقائق الشكل ووحدة الروح فى آن، وأن يحسب لطبيعة كل من المستويين المختلفين، ولا بد أن ينضبط مع الانفصال المقدس فى القاعدة حتى يستطيع أن يُحقق الاتحاد المقدس فى القمة[١٨٤]، ولا يُمكن للمرء أن يصل إلى القمة دون أن يستوعب عنصر الوحدة فى شكل الوحى ذاته، وحب ذلك الشكل كتعبير عما فوق الشكل، فكل شكل مقدس هو 'تجلٍّ للغيب' شونيامورتى Shunyamurti.

***

وحيث إن اصطلاح 'المرشد الروحى' قد يُوحى بانطباعات خاطئة، فقد يكون من المفيد أن نذكر بعض الأمور عن مسألة الاختلافات

١٨٣ وقد تكون المعرفة الجوهرية للسلم السلفى أقرب إلى الأسرار المسيحية من العقلانية والانفعالية للدنيوى الذى يحتقر 'العقائد الانفصالية'.

١٨٤ 'لحين يحقق المرء الحب [الأكمل] لا بد له من احتقار المواضعات الاجتماعية [أى المؤسسات والشعائر]، ولكنه لا بد وأن يخضع لها [دون التعلق بثمارها]' نارادا سوترا Narada Sutra, 62

الهيكلية، وسواء أكانت الانطباعات الخطأ المذكورة جسيمة أم طفيفة إلا أنها لا تزيد فى مجملها عن الخطإ الشائع الذى يحول الدائرة إلى كرة مثلاً بموجب استدارة الشكلين، وهو نمط من الخطإ يشيع فى مجالات مختلفة تمامًا، ولكنه أكثر وضوحا فى التاريخ وعلم النفس من غيرهما، فلا بد لنا فى أول الأمر من الاختيار بين أن نطلق الاصطلاح على مؤسسى الدين، وفى هذه الحالة لا نستطيع إطلاقه على الحكماء الذين يخلفونهم، فهم ليسوا أنبياء بالمعنى الصحيح للكلمة، أو نختار أن نطلق التعبير على الحكماء وفى هذه الحالة لا يصح أن نستخدمه لوصف مؤسسى الأديان أو أولياء الله 'أفاتارا' كما فى مذهب فيشنو، فسيكون ذلك من قبيل الحشو فى الكلام الذى يُلقى بظلال الافتراء على كرامتهم المتسامية بمساواتهم بممثليهم، ويجوز التساؤل لسبب مماثل عما إذا كان من المناسب إطلاق كلمة 'معلم' على عظماء من خلفهم مثل حوارِيى المسيح عليه السلام أو رسله، حيث إن عظمتهم توطدت بكونهم المريدين المباشرين 'للكلمة التى تجسدت'، وأنهم شاركوا بشكل فعال فى استلهام الوحى[185]، وهذا الوسواس أمر مشروع تمامًا فى السياق الحالى، إلا أن هناك أيضًا أسبابا تحمل على تجاهله كما سنرى فيما يلى.

فعلى سبيل المثال سوف تؤدى مقارنة راهب بيندكتى من القرن الخامس عشر بالقديس بندكت ثم مقارنة القديس بندكت بدوره بالقديس يُوحنا إلى تكوين صورة واضحة عن المراتب الرئيسة، لا

١٨٥ فالقديس يوحنا ليس المسيح عليه السلام من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يجرؤ أسرارى مسيحى على مساواة نفسه بكاتب الإنجيل الرابع وسفر الرؤيا، ويشاكل ذلك العلاقة بين النبى محمد صلى الله عليه وسلم وبين صهره على بن أبى طالب كرم الله وجهه والصوفيين.

للأستاذية الروحية ذاتها ولكن للتجليات عمومًا، فمن المهم ألا نخلط بين الوظائف الكونية وبين المعرفة الباطنة، فأرفع القديسين أو الحكماء دائمًا ما احتكم على 'الأعظم' و'الأشمل'، ولكن من أدنى منهم ليس بالضرورة مثالا لإمكانية 'أدنى' من حيث تحققه الباطنى، وذلك رغم وجود اعتبارات 'للبعد' أو 'الاتساع' الذى يدخل فى حسباننا فى هذه الحالة لصالح الشخصيات التراثية 'الأيقونية'، ويصبح هذا العامل ذا أهمية خاصة حين يتعلق الأمر بصيغة غير متسامية روحيا مثل رامانوجا أو كونفوشيوس فى حين أن وظيفة الثانى أعظم من وظيفة الأول، حيث إن ذلك قد يُغرى المرء على وضع تلك الشخصيات الجليلة فى موقع أدنى من الجنانى أو العارف، وسوف يكون ذلك من قبيل الوهم البصرى، وخاصة حين يتعلق الأمر بشخصية النبى الصينى، والذى تمثل حقيقته الباطنية تعاليًا بالضرورة نظرا لدوره الذى أسندته إليه العناية الربانية.

وأيًّا كانت وجهة نظر الإنسان الدنيوى فكل مرشد حقيقى قريب أصوليًّا من عظماء المعلمين من مرتبة 'الرسل أو الحواريين'، وحتى من مرتبة الأولياء المؤسسين، وهذه حقيقة تعويضية تسمح لنا بتقييم المعلمين الروحيين فى الهند وغيرها، ويفترض اتساع مجال الكمال الروحى عند الأفاتارا وخلفائه المباشرين، إلا أن ذلك الكمال لا يعنى المرتبة الوجودية لأعظمهم شهرة، ومن هنا جاءت التباينات التى سبق ذكرها.

ولا شك أنه ليس من الممكن دائمًا ولا حتى من اللازم أن نحل كل ما

غَمُضَ، فالجواب مثلاً عن سؤال ما إذا كان هناك اختلاف حقيق بين المرتبة 'الرسولية' وطبقة ناجارجونا Nagarjuna ومن تبعها، والتجليات الأكثر جلاءً مثل بادما سامبهافا فى التبت، وكوبو دايشى فى اليابان والذى قيل عنه إنه ممثل للترددات المركزية للشمس الروحية فى عالم جديد،[١٨٦] فمن الممكن دائما ومن اللازم أحيانًا أن نحسب لبرهان الوقائع وبرهان الرأى التراثى احتراما لجلال التجليات الربانية[١٨٧].
ولكن لا يصح أن تشغلنا تلك الاعتبارات عن الحقيقة التعويضية التى ذكرناها آنفا، وهى أن كل مرشد روحى يتمثل بشكل غامض بنموذجه السابق بفضل معرفته ووظيفته الروحية والبركة الربانية التى تترتب عليهما، وكلاهما يتمثل بالمثال الأولانى وهو الأفاتارا المؤسس، ويمكن حتى أن نضيف إلى ذلك فى نطاق أطروحتنا أنه لا وجود إلا لمعلم واحد سبحانه، وأن كل الدعائم من المعلمين الروحيين على اختلافها ما هى إلا تجليات منه جل شأنه تناظر أشعة الشمس التى تصل من النور الواحد.

١٨٦ ويعتبر القديس فرانسيس الأسيسى والقديس برنار حالتين مشابهتين، فالأول قد تبناه السيد المسيح عليه السلام، وتبنت العذراء عليها السلام الثانى.

١٨٧ ومن أسوإ أنواع الادعاء ما يسمى بالتحليل 'النفسى' لأحد الأفاتارات حين يؤسس المرء آراءه على الأفعال والإشارات، فى حين يكون فى واقع الأمر فى حضرة مرتبة من العظمة يستعصى فهمها تماما على أى بحث دنيوى، ويجوز أن نشير هنا إلى أن راماكريشنا غالبا ما يستخدم لقب أفاتارا بمعنى عام، يشتمل أيضًا على كل الصيغ الأفاتارية سواء أكانت 'شاملة' أم 'جزئية' أو 'رئيسية' أو 'فرعية'، ولا لوم عليه فى ذلك أولا لأن تعاليمه تقوم على تعريف الطبيعة المتعالية 'لرجال الله'، وثانيا لأنه كان بذاته فى حضرة 'النور الربانى'.

والأيقونية ليست ظاهرة جديدة فى الهند فهناك هندوس أو من يُسَمون بالهندوس يعيشون قبل بداية العصور الحديثة، ويبدو أنهم كفُّوا عن الرغبة فى تفهم الدور الحقيق لصور تراثهم المقدس، وربما كان ذلك راجعا إلى أنهم يتهربون من الاتهامات السطحية المهينة لانتمائهم إلى أخلاقية تقليدية مقَيَّدة مما يغمِطُ من جدية التساؤل عن معنى التراث المصور، ولسنا هنا بسبيل تبنى منظور تراثى مثل المنظور الإسلامى الذى يُحَرِّمُ الصور باسم تناول عقلى mental approach مخصوص للمطلق، فمن وجهة النظر الهندوسية ليس هناك مبرر موضوعى مباشر لاعتراض المسلمين، ولكن لهم مبررات غير مباشرة وذاتية من حيث ارتباطهم بمسلك روحى فى 'التجريد'، وحينما يصل ذلك المسلك إلى الوعى الكامل يصبح 'بيت الأوثان' لو لجأنا إلى تعبير ابن عربى رمزا 'للقلب' الذى يصبح ملاذا للحقائق الربانية[١٨٨]، وزيادة

١٨٨ والحديث القدسى التالى يقدم مفتاحا لكلية لا يحد منها شكل من الأشكال عن أبى هريرة رضى الله عنه قال، قال النبي صلى الله عليه وسلم: يقول الله تعالى « أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي وَأَنَا مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً». ويكاد الحديث القدسى يضاهى الفقرة التالية من باجافاد جيتا التى تذكر على لسان كريشنا أو فيشنو «أيًّا كانت الصورة التى يسعى المؤمن إلى أن يتعبد لها بإخلاص فسوف أجعل إيمانه قويًّا لا يتزعزع، وسوف يحركه ذلك الإيمان إلى الاشتغال بعبادته، فيجنى الثمار التى رغب فى حصولها، والتى قدرتُها لمصيره» VII, 12 & 22، أى إن الرب يقوى الإيمان بالقدر الذى يُخْلِص به العبد، وهو أمر يندر أن يوجد فى كل وجهات النظر، ودرجة الإخلاص يمكن أن تخبو حتى تصبح درجة من الكفر الباطن.

على ذلك فلولا الوثنية العربية وذكريات الوثنية فى بلاد ما بين النهرين وحوض المتوسط لكان الإسلام أقل تشددا من حيث المبدأ، ولكن القيمة الكامنة فى مسلكه هى المهمة، وهو سلوك ظرفى أو طريقة توجد أو مثال يحتذى حتى فى قلب الحضارات التى تميل إلى الرمزية الشكلية[١٨٩]، وأيًّا كان الأمر فمن الواضح أن انتقادنا للأيقونية لا يتجه إلى منظور تراثى بعينه بل إلى احتمال الخضوع لنفوذ لا يتوافق مع التراث الذى ينتمى إليه المرء، وحيث إن الهندوسية التى ننتوى الحديث عنها تنتمى إلى الهند البراهمانية، التى تأثرت بالإسلام بقدر أكبر من تأثرها النفوذ الغربى الذى حمل فى طياته اللوم 'المتمدين' والسلوك البروتستانتى الذى يقول عن الأيقونة 'إنها ليست أكثر منك قداسة'[١٩٠]، وهو وحده الذى يخلق مركب النقص النفسى، وأيًّا ما كان نفوذ الإسلام فى مختلف الدوائر الهندوسية فى الماضى فإن الأيقونية الهندوسية فى القرن العشرين قد اتخذت لها إلهاما حداثيًّا ذا مذاق نصف علوى ونصف بيوريتانى.

وقد ظهر فى ذلك المناخ العقلى رأى يبدو مقبولا كبرهان ثابت فى كثير من الدوائر الروحية فى الهند، ومؤداه توقع ظهور يوجى[١٩١] 'تحرر

١٨٩ وبوذية الزن هى مثال لذلك بشكل نسبى، والإسلام يحتمل 'الصور التى لا ظل لها' بشكل نسبى على المستوى الدنيوى الذى قد يوجد كحقيقة قائمة، أى الصور التى لا تصور الله جل وعلا ولا وجه الرسول صلى الله عليه وسلم.

١٩٠ والمسيحيون الكاثوليك والأورثوذوكس لا يعترضون على التعبد للصور إلا أنهم يرفضون الأشكال التى تتخذها فى الهندوسية، والمسألة هنا هى المحتوى وليس المبدأ.

١٩١ حقيقيًّا كان أو وهميًّا.

فى حياته jivan mukta'، وسيعيش فى 'ملاذ أشرام ashram'،[١٩٢] وسيقول بعدم لزوم الصور الشعائرية بل حتى بتحريم التعبد لها، حتى لو كانت الصورة للإله الأسمى ذاته والذى ينتمى إليه 'المتحرر' سواء بالطريقة أو 'بالتجسد'، وقد يكون هناك مسوغ لذلك السلوك لو أنه كان استثناءً مذهبيًا تحركه وجهة نظر أدفايتية Advaitic مثل استبدال الصلوات جميعًا بصلاة واحدة جوهرية يُبررها ذلك المستوى، ولكن إنكار الصور بمجرد اتخاذ طبيعة دين قصرى أو رد فعل عقلانى هو أمر غير وارد فى مجتمع يحتكم على تراث تشكيلى مقدس.

والوظيفة الحقيقية للصور الشعائرية موضوعيًا هى أنها تمثل حقيقة متعالية رمزيًا وشعائريًا، ووظيفتها أن تؤدى إلى تثبيت الذهن على ذلك الرمز لتحقيق التركيز على الحقيقة موضوع التأمل، وهو أمر مفهوم فى الصيغة التعبدية أو العقلية، أو كلاهما معا،[١٩٣] أما فيما يتصل بمسألة الأفاتارا 'الذى تحرر فى حياته' فلنا أن نضيف أن الصورة الربانية فى حقيقتها وطبيعتها نظير للقديس، وتحكى بشكل أو آخر عن المثال الربانى الأولانى الذى تجسده، فلو كان القديس هو

١٩٢ نوع من الخلوة حيث يعيش معلم روحى 'جورو' يجتمع فيها المريدون والحجاج.

١٩٣ رغم أن فيشنو هو الروح الباطنة لكل ما يحيا فى الوجود إلا أنه يتواضع بحلوله فى صورة طقسية archa نظرا لقوة المانترا والجورو أى 'الكلمة' و 'المعلم' «... مثلما تأكل النار المحرقة كل شىء، بالرغم من أن قوتها لا تظهر وتتبدى للعيان إلا بحك غصنين، فكذلك فيشنو يتخلل كل شىء، ولا يظهر للإنسان العادى، ولكنه يتجلى فى الرمز بتأثير المانترا، ولذلك يجب على المرء أن يتعبد لفيشنو» Padma Tantra, III, 26,2-7، ويجب أن نتذكر أن الأيقونة فى الكنيسة الشرقية ليست من عمل الإنسان بما هو، ولكنها تجل للمثال السماوى ذاته، وقد شبهت الأيقونة بأنها نافذة فى الأرض على السماء وفى السماء على الأرض، ويعكس التذهيب فى خلفيتها شذا السموات، والجوهر المنير الذى يحيط بالربانيين.

‘راما’ اتساقا مع قطب آتما، والذى هو ‘الوعى’ تشيت أى إنه متسق مع الحقيقة الباطنة الذاتية فإن الصورة الشعائرية المناظرة تماهى مع راما بحسب قطب ‘الوجود سات’، أو تتسق مع الجانب الموضوعى للحقيقة، والتجليان الباطن والظاهر يتسقان مع ‘البركة أو الرضوان أناندا’ وهى العنصر الثالث من آتما، إذ إن القديس والصورة الربانية معا هما تجلٍّ لراما، وبالتالى تجلٍّ للرب.

و‘البركة’ هى التى ينبثق عنها التجلى الروحى، فهى تحويل الربانى إلى عالم الظواهر، والتى ‘تُحرك’ أو ‘تُجلى’ بديناميتها الأقطاب السكونية للذات وهى ‘الوجود’ و‘الوعى’[١٩٤].

والاعتراض بأنه فى حالة القديس ‘الذى تحرر فى حياته’ لا بد أن يكون جسده تجليًا للشكل الربانى، أو هو ‘الوجود’ المعادل لجانب ‘الوعى’ الذى تحقق به الحكيم، يُرد عليه بأن الصورة الشعائرية هى الأقرب حقيقة إلى أن تكون جسدا لذلك الوعى أكثر من الجسد الإنسانى الذى يُمثله، باستثناء حالة الأفاتارات الأعظم شأنا مثل راما وكريشنا وبوذا فإن الجسد يشع بالوجود سات بقدر ما يشع بالذكاء تشيت، ومن هنا جاء جمالهم الفائق المشحون بما هو فوق طبيعى وتشهد عليه البراهين التراثية، ولو حدث أن تميز قديس أو قديسة بجمال جسدانى فإن ذلك الجمال فى معظم الأحوال ينتمى إلى مرتبة مختلفة تمامًا، وفى إطار هذه الأطروحة فنحن لا نرى بأى شكل كان سطحية التعبد

١٩٤ وهى فى كلمات دانتى «الحب الذى يحرك الشمس والأنجم الأخرى». ولا بد أن يكون القارئ قد أدرك العلاقة بين ذلك التشبيه ولاهوت التثليث.

التأملى باستخدام الصور الشعائرية فالسمات التى تعتبر لازمة للأفاتارا قد تكون جوانب عرضية للإنسان المتحقق بالمعرفة.

***

ولا بد أن تخضع الصورة لما يُمكن أن يُسمى القوانين الكونية للتشبيه الربانى فلو كان القصد منها حقًّا هو تمثيل جسد ذلك 'الذى تحرر فى حياته' فيجب أن تصير آتما مثله أو تصبح 'الوجود سات' أو 'الوعى تشيت'.

ومن المهم أن نفهم أولاً أن الغاية من الفن بدهيًّا ليست الإيحاء بمشاعر جمالية فحسب، ولكنها أيضًا نقل رسالة روحية مباشرة[١٩٥]، ونقل الفيض النابع من الحقيقة المحرِّرَة ليعود إليها مرة أخرى، والفن بالتأكيد ينتمى إلى المرتبة الشكلية ومن يتحدث عن كمال الشكل يتحدث عن الجمال فى الوقت نفسه، أما دعوى أن الفن لا علاقة له بالجمال على أساس أن غايته المباشرة روحانية فليست سوى أغلوطة تضاهى عكس القول بها، أى التى تقول إن غاية العمل الفنى الوحيدة هى الجمال، فالجمال يتضمن بالضرورة شكلا ومضمونًا، أما عن الشكل فيمثله الالتزام بقوانين التناسق أو انتظام التكوين، فى حين أن المضمون هو تجلى

١٩٥ وإذا لم يكن الفن الدنيوى فنا شعائريًّا فلا يصح تعريفه بأنه نقيض للفن التراثى فقد يحترم الجوانب السلبية للفن الدنيوى من ناحية، ومن ناحية أخرى ينتحل وظيفة مشابهة للفن الشعائرى، حتى لو كان أقل مركزية منه ببون شاسع، وهناك أيضًا صيغ وسيطة بين الفن الشعائرى والفن الدنيوى، ولا بد من ذكر أنه فى حالة انشغال الفنان المبدئى الذاتى بقيمة جمالية مخصوصة فليس ذلك مناقضا بحال للوظيفة العميقة للفن ولا للكمال الروحى للعمل الفنى، إذ إن كل الأمور متعلقة بعضها ببعض، ومن البدهى أن نقول إن المشاعر الجمالية قد توحى بحدس روحى أو حتى بالحقيقة دون أن يكون الفنان واعيا بها بالضرورة مثل حالة راماكريشنا، إلا أنها ستصل إلى هدفها بالرغم من ذلك.

’الوجود‘ أو ’الوعى‘ أو ’البركة‘، وهو ما يعود بنا إلى المظهر التثليثى لآتما، أو بشكل أدق إلى تواليف مختلفة للعناصر الثلاثة، وهذه المحتويات هى التى تحدد الشكل سلفًا، أما الحديث عن الجمال البحت بقصد تسفيهه فهو تناقض اصطلاحى حيث إن الجمال لا يُمكن إلا أن يُعبر عن الحق أو عن أحد صيغه أو أوجهه، فإذا كان التناسق الحسى ’يتجّى‘ بطريقته الخاصة فى أحوال خاصة فذلك لأنه حق.
ولنذكر فى مرورنا شيئًا عن بعض مُنَظِّرِى الفن الذين خرجوا علينا بنظريات جديرة بزينون الإيلى، والتى تذهب إلى أن جمال الحشرة ليس أقل من جمال الإنسان، ولا جمال الكوخ بأقل من جمال الكاتدرائية، وذلك بدعوى أن كل شىء بلغ الكمال بذاته وفى مستواه أو أن أى عمل مصنوع بكمال يحوز كل ما هو مؤهل له من الجمال، أى إن الجمال يسمح بوجود درجات متفاوتة فى مستوى واحد بصرف النظر عن نبلها أو وضاعتها فى المستوى الذى تتجلى فيه بشكل حتمى، وزد على ذلك أن الجمال وارد كلما كان هناك فرصة لإنجاز إمكانية ما، بصرف النظر عن قلة تلك الإمكانية، وهذا يعنى نسيان أن طبيعة الجمال أو بالأحرى فكرته ذاتها ليست فقط مجرد اتساق الشكل، ولكن اتساق المضمون أيضًا، فمضمون الجمال هو غنى إمكاناته وفيض كرمه الكونى، حتى إن هناك جمالا يغمر فيتملك، وهناك جمال يُعطى فيفيض، وليس تناسق الشكل مجرد انضباط مربع أو مثلث كما تذهب إليه النظريات التبسيطية الجامدة، فهو أيضًا وبشكل جوهرى تجليات اللانهائية الباطنة وهو كذلك طالما كان هو كل ما يمكن أن يكونه.

إن الغاية الأولى للفن الشعائرى وعظية، سواء أكانت موعظة مصورة لمن لا يقرءون أم كانت مذهبًا ميتافيزيقيًا أو أسراريًا تعبر عنه الرموز لقوم يتفكرون، ولا يعنى ذلك أن الأمرين منفصلان أحدهما عن الآخر، فغاية الفن الشعائرى أن يُعبر عن رموز بسيطة كانت أو مركبة[١٩٦]، وحيث إن لغته هى الشكل فإنه ينقل نفوذ الجمال فى بهجة 'اتساعه'، أما إذا سعى إلى تحقيق التناسق البصرى لذاته فسوف يسقط فى تعسف وفردية العقم المتمثل فى مذهب 'الطبيعية'. والخطل الكامن فى 'الطبيعية' ليس بالتأكيد عماها عن صفات الجمال، ولكنه راجع أساسًا لافتقادها سبب الوجود، إذ إنها تتخذ من ذاتها غاية، أو تضفى المجد على الفنان أو النموذج فحسب وهو ما يعنى الأمر نفسه، وثانيًا لأنها تنتهك القواعد التى نتجت من التراث ومن طبيعة الأشياء.

ومذهب الطبيعية فى الفن ينتهك التراث لعدم وعيه بأن الطراز نظام ربانى ينبثق عن عبقرية روحية واجتماعية فى الوقت ذاته، وينمو حسب قوانين النماء العضوى فى مناخ من التبتل التأملى، وليس فرديًا أو بروميثيًا بحال، ثم إنها تنتهك طبيعة الأشياء لأنها تعالج السطح فى التصوير كما لو كان فراغا مجسم الأبعاد، وتعالج سكون السطح كما لو كان قادرا على احتواء الحركة، وتعالج المادة الخاملة فى النحت كما لو كانت لحما حيًا، وكما لو كانت بسبيل الحركة، وأحيانًا ما تعالج

١٩٦ والصورة بسيطة فى حدود تعبيرها عن حقيقة كونية مخصوصة، ومركبة عندما تتناول مجموعة معينة من الرموز حسب الحال، والتى تشير إلى عدة صفات أو وظائف.

الخامة كما لو كانت خامة أخرى، ودون اعتبار لروح المادة، وهكذا دواليك[197]، والتصوير هو إعادة خلق رؤية بتطويعها للسطح البسيط، وإذا تصادف وجود حركة فلابد أن تختزل إلى نمطها الجوهرى، والنحت هو إعادة خلق رؤية بتطويعها للمادة الخاملة أو لمادة ذات نوع خاص، وكذلك الحركة إن وجدت فإنها تختزل إلى مرحلة أقرب إلى السكون، ثم إنها تتضمن إعادة خلق الموضوع وليس نسخه، أو نسخه أثناء إعادة خلقه حسب الرؤية التراثية والشخصية معا، أو حسب الحياة التى نعكسها فيها بفضل معرفتنا، أو بالاتساق مع الحياة التى تعكسه فينا بفضل مضمونها الأنطولوجى والربانى.

وكل تلك الاعتبارات تنبه إلى أن الصورة التى نقصد بها تبجيل ذلك 'الذى تحرر فى حياته' يُمكن أن تكون ربانية فحسب شرط قداستها شكلا ونشأة، وهذا يعنى مراعاة القواعد الروحية والتقنية التى يضمنها التراث فحسب.

***

وأحيانًا ما يبدو مفهوم الصورة بمعنى أعرض وبغض النظر عن مسائل

197 والأيقونة فى طرازها النمطى مثل المنمنمة الفيشنوية لا تسبب أى انزعاج لنا فى غياب الرؤية المجسمة أو الحركة حيث إن التصوير يقدم لنا نفسه بما هو، وليس كبديل للعالم الموضوعى، فليس مجرد هذا الشىء أو ذاك، ولكنه تصوير فحسب، وعلى العكس من ذلك نجد أن الفن الطبيعى يتوخى الدقة الموضوعية للتصوير ودقة التظليل التى تزيد من إحساسنا بغياب الفراغ والحركة، وتبدو الأشكال كما لو كانت تخثرات فى فراغ، وتوحى المادة الخاملة والعجز عن الحركة فى النحت بأحاسيس مماثلة، ويصبح الفارق بين النموذج والنسخة أمرا لا يطاق، ويضفى صبغة شبحية على العمل، وتستمد الطبيعية مادتها من طبيعة الوهم والسحر، ويتمخض رفضها عن انحراف أسوأ منها، باستثناء أعمال قليلة لا تشكل مدرسة.

العمل الفنى، ويمكن أن نتعرف على حالة شرى رامانا مهاريشى على سبيل المثال، فنجد أن جبل شيفا المقدس آروناكالا هو الرمز الدائم للمبدإ الذى تجسد فى الحكيم، والذى كان جسده الحقيقى، كما يجوز القول بأن جسد مهاريشى كان تجليًا للجبل، وللأوى الأرضى لباراماشيفا فى الصيغة الإنسانية، وهناك حالة مناظرة هى أن مريدى ما أناندا مويى يعتبرونها تجليًا إنسانيًا لنهر الجانج فى مظهر 'الأم'، مما يعنى أن العبادة فى حضرة هذه القديسة تتفق مع العبادة التراثية 'لجانجا الأم'، أما فى حالة راماكريشنا فلا شك أن الصورة التى تمثله بشكل كفء وقد رسمت بغرض التعبد هى تلك التى فى صورة 'شاكتى'، لا فى صورتها الرهيبة ولكن فى مظهرها كقديسة من جانب الجمال والحب الأمومى[١٩٨].

وبعد ما تقدم من المقال ربما كان من المناسب أن نذكر هنا أمرًا يعادل سوء استخدام الأيقونية ألا وهو الاستخفاف بالأفاتارات لصالح الإعلاء من شأن حكماء على قيد الحياة بما فيهم بعض الكَذَبَة، فقد عكف بعض الناس على امتداح جورو معاصر بعينه فلم يجد بُدًّا من

١٩٨ «كالى هى حقا براهمان، وبراهمان هو حقا كالى فهى الحقيقة ذاتها ... وعندما تعكف على تلك الأعمال)الخلق والحفظ والدمار ، نسميها كالى أو شاكتى، ... وعندما لا يكون خلق ولا شمس ولا قمر ولا كواكب ولا أرض، وحينما يتشح الظلام بالظلام فهى الأم التى لا شكل لها: ماها كالى، القوة الأعظم متوحدة مع ماها كالا: المطلق، ... أما شاميا كالى فلها طبيعة رقيقة، ... فهى واهبة العطايا وطاردة الخوف ...» إنجيل راماكريشنا، نيويورك، ١٩٤٢ «وكالى فى إهاب الأم ليست مخيفة كما هى فى رقصة الموت، ولكنها تبدو للمؤمنين بها فى جمالها وجلالها مفعمة بالحلاوة والحب، وتنثر بركاتها على الجميع، وتفتح أفهامهم» حياة شرى راماكريشنا، كلكتا، ١٩٣٦.

تأكيد أفضليته على شانكارا وحتى على كريشنا أو فياسا، وهو يعتمد على افتراض محدوديات وتخيل مثالب أحدهم كى ينتقل إلى الهجوم على المعرفة التراثية وينتقد إحساسها بالتناسب، وبشكل ينم عن جهله الروحى الغريزى، وقد قُدِّر لنا أن نشهد من ذلك الكثير فى مقدمات ونصوص عن المرشدين الروحيين، وهذا نوع من الجهل والادعاء فيما يتعلق بأسلافنا الروحيين الذين هم أسمى من كل ما يُمكن لعصرنا هذا أن يُنتجه، والذين لا يُمكن أن يُطاولهم أحد بفضل تجلياتهم الكونية، ولا بد من القول بأن هذا النوع من الإساءة يسود هذا القرن الذى نحيا فيه حيث يختلط فيه علم نفس يقوم على الاستخفاف والانحطاط بالاهتمام الغامر بالغوغائية السوقية، وجدير بالذكر فى هذا المقام عجز معاصرينا عن تمثل الحواريين والرسل، وتختلط سذاجتهم بالسَفَه فحتى فى الهند تجد الناس على استعداد لمقارنة شخص مثل غاندى، وليس لغاندى يد فى ذلك، ببوذا فى حين أنه لا وجه للتشابه بينهما.

ولكن لنعد إلى موضوع الصور، فعلى صعيد القيم الروحية لن تجد ما هو أكثر تباعدا من الحكمة الباطنة والفن الظاهر، وبينهما المسافة التى تفصل الجوهر عن الشكل، إلا أن الأضداد تلتقى، وليس هناك ما هو أقرب إلى الحكمة والقداسة من الفن الشعائرى ولا من العبادات، وبالمعنى الأعرض لتلك الاصطلاحات، وهو ما يُفسر القيمة التى تضفيها الحضارات التراثية عليهما، ففنون الخط الشعائرية والتصوير الإنسانى للآلهة هما صورة للربانى[١٩٩]، كما لو كانت الوجه المنظور

١٩٩ ذلك دون أن ننسى الماندالا البوذية حيث تندمج الهندسة بالخط وأحيانًا بالشكل الإنسانى

للحقيقة، وتشفُّ بلغة مباشرة عما يخفى فى أعماق القلوب.
والتجليات الربانية هى أعظم المعجزات قاطبة، فالحق أن فى الواقع معجزة واحدة فحسب تمتح منها كل المعجزات، ألا وهى التماس بين المحدود واللامحدود، والصورة الربانية هى بلورة شعائرية لذلك اللقاء المعجز، حين يتوهج برهانها كالبرق مثل المعجزة الباطنة.

إذا لزم الأمر.

لم يحد الفلاسفة عن العدل حين عرّفوا الجمال بأنه تناسق التنوع، وقد ميزوا تمييزًا صحيحًا بين جمال الشكل والتعبير وبين جمال الفن والطبيعة، كما قيل صوابًا عن تميز الجميل عن النافع من واقع أن الجميل لا غاية له خارج ذاته، أو خارج التأمل الذى هو غايته، كما أن الجميل يتميز عن المناسب نظرا لأن تأثيره يتجاوز مجرد المتعة، وأخيرًا فإن الجمال يتميز عن الحق نظرا لأن الحق يُستوعب بالتأمل القائم على العقل المُلهَم وليس العقل الاستدلالى[٢٠٠].

ولا يستطيع المرء أن يدفع بشكل قاطع كما فعل البعض بأن جمال التعبير أهم دائمًا من جمال الشكل، ففى هذا الادعاء تهوين من جمال الشكل أو تهويل للعامل الإخلاقى فى نطاق الجماليات، والحق أن التعبير له الأولوية على الشكل حينما يتلازم الجمال الظاهر والجمال الباطن، ولكن الآية تنقلب حين تنطبع على القبح، فالأمر ينتمى فى هذه الحالة إلى مجال الأخلاق أكثر من مجال الجماليات البحتة، ويمكن أيضًا أن نقر مخلصين أن التعبير له الأولوية على الشكل حينما يُؤدى فقدان الجمال الجسدانى إلى بزوغ نوع آخر من الجمال مثل حالة المسنين الذين حوّل طول العمر جمالهم السابق إلى مستوى جديد، أو حتى

٢٠٠ و'الحق' فى المعنى الحالى للكلمة هو التلازم بين حال الواقع والوعى، ويقوم فى مستوى الفكر، أو هو على الأقل ينطبق بدهيًّا على ذلك المستوى، أما بالنسبة للعقل المُلهَم فإن هدفه هو 'الحقيقة'، و'الحق' هو الرداء المفهومى لها، ولكن تندمج الحقيقة والحق أحدهما فى الآخر فى الواقع.

أدى إلى ظهور جمال جسمانى، وأخيرًا فإن أولوية جمال التعبير عن جمال الشكل تتبدى فى التصوير الفنى للكائنات الحية حين يتأكد الجمال بطريق التشويه الأسلوبى Stylization الذى يبتعد كثيرًا عن الطبيعة، وحيث لا يلتزم الشكل بنسخ الجمال المخصوص بالحياة[٢٠١].

إلا أن القاعدة العامة هى أن تناسق الشكل له المكانة الأعلى على التعبير الصورى من الناحية الجمالية ما لم يتعمد التعبير الاشتغال بالقبح، وذلك بمعنى أن طبيعة الشكل المعيارية وانضباط جوهره وتناسباته هى الشرط الأول لقيمته الجمالية، فحيثما افتقد التناسق أو التوازن فى الشكل فلن يتجلى جمال التعبير كعامل حاسم فى مستوى الجمال المحسوس، وهذا المستوى بطبيعته هو الكمال الشكلى أو الحق فى الشكل، وجمال النفس قادر حقًّا على إثراء جمال الجسد، أو هو حتى قد يُؤكد هيمنته إلى الدرجة التى يُوارى فيها جمال الجسد أو يخمده، إلا أنه لا يستطيع أن يكون بديلا عن جمال الجسد ببساطة كما لو كان الجسد محروما من حقه فى الكمال الذى هو معياره الوجودى.

ولو كان من الخطل أن نضفى صفة الجمال على الأشياء التى تبدو من خارجها عديمة التناسق بناءً على تحيز مسبق، فمن الخطل أيضًا أن ننكره على الأشياء التى تبدو متميزة به لأسباب مشابهة ولكنها عكسية، ففى الحالة الأولى يجب أن يقول المرء لنفسه إن القبح ما هو إلا ظل أرضى، ويقول فى الحالة الثانية إن الجمال حتى لو تجلى فى مخلوق لا

٢٠١ وكل الفن من هذا المنظور يصبح 'تجريدا'، فالصورة الطرازية الأسلوب تصير كائنا جديدا إلى جانب النموذج الحى، وتحقق جمالا من نوع مختلف تماما.

يستحقه هو من صنع الخالق جل شأنه وملكه وحده.

وقد يدعى الأخلاق بلا شك أن تعبير وجه ما قبيح حين يستسلم صاحبه للشهوات حتى لو كان جميلا، وهذا الرأى مقبول بمخاطر على مستوى الواقع، فالتعبير دائمًا جميل عند الصغار بفضل الجمال الكونى الكامن فى الشباب، والشباب ذاته هو الجميل فلا يتحلى به مخلوق معين بطريق الصدفة، كما أن الشهوات قابلة لاتخاذ شكل الجمال البرىء لقوى الطبيعة، ولكنها تؤدى إلى القصر والحرمان، ذلك أننا مخلوقات عاقلة ولسنا طيورا ولا نباتات، وشخصيتنا ليست مقصورة على الجمال الجسدى ولا على الشباب، فليست شخصيتنا مصنوعة لهذا العالم الدنىء لكنها محكوم عليها بالعبور فيه، ولهذا كان على الإنسان أن يُحرَمَ من الجمال والشباب فى نهاية مطافه، وسيمسى خاوى الوفاض لو ربط نفسه بجسده، فضلاً عن المهانة بقبح وطمع وقسوة القلب، وزد عليها الندم والفراغ فى حياة مضيَّعة، ولكن لا موضع فى هذا كله للجمال الحقيقى الذى يحتويه الإنسان بأكثر مما للخالق الذى يعكس هذا الجمال فيض غبطته، والمحاولات التى تبذل لإضفاء بعد أخلاقى على الجمال والقبح لا بد أن تتعارض، أيًّا كانت فوائد تلك الاضطرابات من وجهة نظر نسبية أو أخرى[٢٠٢].

وهناك أغلوطة شائعة، وليست أخلاقية بل نسبية وذاتية، تذهب إلى

٢٠٢ وهناك ناس يقدحون فى الجمال نظرا لأن قديسهم الأثير لا يتحلى به، وهناك من يزيفون على عكسهم فكرة الجمال حتى يجبروا قديسهم المفضل أن يكون جميلا، فى حين أنه يكفينا أن نعلم أن القديسين سيكونون على غاية الجمال فى الحياة الأخرى، وأن القبح أو ما يقاربه قد يكون سبيلا إلى القداسة فى الدنيا، وكما يفعل الجمال أيضًا بطريق آخر.

أن الجمال لا يعدو مسألة ذوق، وأن قوانين كمال الجمال تختلف من بلد إلى آخر أو من زمن إلى آخر، أى إن التنوعات التى تحدث فى الواقع تُثْبت الطبيعة التحكمية والذاتية للجمال، أو ذلك الذى أصبح يُسمى جمالا، والحقيقة أن الجمال جوهريًّا هو عامل موضوعى، وقد لا نلحظ ذلك وقد لا نراه أو نفهمه، ولكن شأنه شأن الحقيقة الموضوعية من حيث خصائصه الكامنة فهى كائنة قبل الإنسان ومستقلة عنه، فليس الإنسان هو من اخترع المقولات الأفلاطونية التى تحدد الإنسان وفهمه، والجميل يضرب بجذوره الأنطولوجية إلى أبعد مما تطول العلوم القاصرة على الظواهر.

ويوحى الجمال حتى جمال الأشياء البسيطة كزهرة متواضعة أو ندفة من جليد بعالم كامل يُحرر الوجدان، فى حين يسجنه القبح بما هو، وتعبير 'بما هو' لازم لأن التعويض قادر دائمًا على معادلة القبح، ويجوز من الناحية العكسية أن يفقد الجمال كل بهائه، ويثير الجمال فى الظروف الطبيعية اللامحدود، ويحفز توازن الإمكانات المتناسقة، فيثير اللامحدود أيضًا بشكل مفهوم مباشر وما انبثق عنه من نبل يترفع وكرم ينثر عطاياه، وليس فى هذا الجمال بخس وليس فيه قلق ولا حقد ولا قبض من أى نوع كان.

إن المثل الأعلى للجمال أو مثاله الربانى هو الوفرة الغامرة والاتزان بين الصفات الربانية الحسنى، كما أنه فى الوقت ذاته الفيض الأسمى لإمكانيات الوجود. كما ينبثق الجمال فى معنى آخر من الحب الربانى، وهذا الحب هو المشيئة فى البسط والعطاء كى يعرف ذاته فى 'الآخر'،

ومن هنا قيل «إن الله خلق العالم بالحب»، ونتج عن الحب كلية تحقق توازنا كاملا وبركة كاملة، وكان لذلك تجليًا للجمال، وكان 'الخلق' أول تلك التجليات والذى اشتمل على كل التجليات الأخرى، أى الدنيا التى تحتوى نقائصها على القبح، ولكنه الجمال فى كليته، والنفس الإنسانية لا تدرك هذه الكلية إلا فى القداسة[٢٠٣].

وهكذا يتجلى فى الجمال حقيقة الحب فى سعته وانعدام حدوده وتوازنه ورضوانه وكرمه، فيستجيب الحب الذاتى إلى الجمال الموضوعى، ثم إن الجمال الذى ينتشر ينبع من الحب الذى لا يُحدُّ وهو عطاء للنفس وفيض الباطن، وهكذا يُحقق نوعا من اللانهائية. والجوهر الكلى والمادة الأولى materia prima فى الوجود هو الجمال الخالص، وهو الجوهر المبدع الذى يُوصل مثالاته الأولى إلى المادة الأولى كى تتجلى، وهو الذكاء الربانى الذى يُكَمِّلُهُ الجمال الخالد[٢٠٤].

والجمال جوهريًّا هو انتشارٌ و'ظهور' حتى فى الذات الربانية، حيث يكمن السر الأعظم للذات التى تنتشر فى الوجود، فالوجود إيشفارا وسمسارا وكلاهما مايا، إلا أن الوجود لا زال هو الموجود جل وعلا، والوجود هو العالم، وكل الجمال الأرضى انعكاس لسر الحب، فهو حب متجسد أو موسيقى متجمدة فى بلورات، ولكنها تحافظ فى مظهرها على صيغة سيولتها الباطنة وعلى غبطتها وتحررها فيض بقدْر دون إفراط ولا قبض، ونادرا ما يتوحد الإنسان بجماله

٢٠٣ ويقال إن المُقدَّسين البوذيين يخلّصون بإشعاع جمالهم كما يخلّصون بأوبايات أخرى، والبوذا أو الأفاتارا ويجتمع الكون بأكمله فى شخصه وبالتالى يحوى جمال الكون الأكبر فى ذاته.
٢٠٤ وهذا التكامل بين بيروشا وبراكريتى ؛قائم لأنها قطبا الوجود إيشفارا.

الذى أعير له وانتشر فيه كقبس من النور، وليس سوى الأفاتارا من يشع بذاته، فهو الجمال الذى يتجلى فى جسدانيته، الجمال بما هو الجمال الوحيد فى الوجود[205].

***

ورغم أن الذوق لا يخلق الجمال إلا أن له دورا طبيعيًّا بفضل إشارته إلى صلة به ونسب، لا إلى الجميل بما هو ولكن إلى بعض صيغه وتجلياته، حتى إنه يُمكن أن نعى فى حالة خاصة أن مثال الجمال كائن فى غير ما نهوى، وأن نعرف أن ذلك الهوى لا يتحدد بناءً على منتهى الجمال ولكن بناءً على منتهى التكامل فى العلاقات النمطية، وتفسر محددات الواقع الصلة التى تحدد اختيار المكمل ونقيضه المتسق معه، والذى لا بد وأن يقصر عن شىء ما من واقع تعريفه، ومن الطبيعى فى الإنسان أن يختار ويهوى حسب احتياجه للتوازن وللاكتمال والكمال، ولكن ليس مشروعًا له أن يخلط على مستوى العقل المُلهَم بين ما يُثبت طبيعته أو ما يُعوض محدوديته وبين الكمال ذاته، ومن الممكن نفسيًّا أن يشعر المرء بمذاقات دون أن يتعسف فى موضعتها، أى دون أن يُخطئ فى تقرير ما إذا كان هناك أكثر من شكل واحد جميل أو أنه ليس هناك شكل جميل بمعنى موضوعى.

أما عن ادعاء «أن الجميل هو النافع» فلا شك فى خطله، فما الذى

٢٠٥ وحين ينشد داود فى المزامير «أنت أبرع جمالا من بنى البشر». المزامير ٤٥ : ٢، فإن هذه الكلمات لا تنطبق إلا على جسد المسيح، وجاء فى نشيد الإنشاد الذى لسليمان فيما يتعلق بالعذراء المباركة «ها أنت جميلة يا حبيبتى ها أنت جميلة كلك جميل يا حبيبتى ليس فيك عيبة» نشيد الإنشاد ٤:٧

يُحدد بشكل مطلق منفعة شيء أو غايته إذا لم يكن الهيكل الروحى للقيم أولاً والذى يتجاهله النفعيون على الإطلاق؟ وثانيًا إذا كان النافع فحسب هو الجميل فماذا عن فن الزخرفة الذى زين الأدوات فى العالم كله طوال آلاف السنين، وماذا عن الأسلوبية التى صقلت الأشياء العشوائية والتى تعود إلى ما قبل ذاكرة الإنسان وقد صارت طبيعة فيه؟ إن فكرة النفعية تصبح تعسفية بشكل فريد فى عالم يعيش على خلق الطلب والوفاء باحتياجات مصطنعة[٢٠٦]، والذين يسُيئون معالجة هذه الفكرة مدينون ببعض الإيضاحات على الأقل عما تقدم من فنون الزخرفة التى طرأت سلفًا، بل الفنون التشكيلية والموسيقى والرقص والشعر أيضًا، فهى جميعًا جميلة دون أن تكون نافعة بالمعنى العملى، وهى لا تمت للأعمال العملية ولا لأى نوع من الآلات، ولذلك تذهب إلى ما وراء المجال الضيق 'لما هو نافع'، وحتى العمارة والأزياء لم تقتصر على النفعية فحسب، ولا مسوغ لإنكار أن الأداة فيها جمال أو يُمكن أن يكون فيها جمال نابع من تفهم رمزيتها، كما لا ندعى أن زخرفتها وتشكيلها شرط لجمالها فنحن ننكر فحسب مقولة «إن الجميل هو النافع»، وما يُمكن أن يكون مقولة هو «إن النافع يُمكن أن يكون جميلا»، وهو كذلك من حيث إن الأداة تفى باحتياج مخصوص، وسواء أكان ذلك بشكل بسيط وطبيعى ومشروع أم كان متساميًا فى هيكل القيم والوظائف.

٢٠٦ وغالبا ما تكون الأشياء التى يصفها الناس بالنفعية أقل الأمور نفعا من حيث نتائجها، و'التقدم' الطبى الذى قد يعالج المشلول من شلله قد يحرمه من بصره.

وهناك أغلوطة أخرى تقبع على القطب المعاكس لتلك السفسطة النفعية والتى تضاهى نقيضها فى المبالغة والقَصْرية، كما أنها ساهمت حتى فى نموها بالانصياع لموجات ما يُسمى 'بالتقدم'، ألا وهى علم الجمال 'الكلاسيكى' و'الأكاديمى'[٢٠٧]، حيث يلجئون تبعا لمنظورهم إلى ادعاء وجود قانون فريد قصرى للجمال الإنسانى والفنى، أى 'جمال مثالى' يأتلف فيه الشكل والمضمون والنوع، وذلك الحد الثالث موضع نزاع إذا لم يكن خطلا تامًّا إذ إن تناسب 'النوع' المباشر مع مرتبته يُشكل منظومة كلية من الأنماط الكاملة تتنوع فيما بينها حسب صيغها، ولكنها تتساوى جماليًّا، فلا مجال إذن لفرز كافة الأفراد حتى نخرج منهم بنموذج مثالى واحد، وسواء أكان ذلك على مستوى الإنسانية بكاملها حيث تبرهن المقولة على ذاتها نظرا لوجود البشر، أم حتى على مستوى الجنس الواحد نظرا لتنوع الأجناس، فإن قوانين الجمال لديهم لا تخرج عن طرز النحت والتصوير، أو إلى مسائل الذوق والعادة إذا لم تكن تشذ عن التحيز، وفى الحالة الأخيرة فهى تتصل بغريزة البقاء عند جنس معين، والمسألة إذن كامنة فى الانتقاء الطبيعى وليس فى الذكاء ولا الجماليات، فالجماليات علم منضبط وليس تعبيرا عقلانيًّا عن المصير البيولوجى.

٢٠٧ كما أنها تمخضت عن الفن المسمى 'بالتجريدى' مما يثبت مرة أخرى أن 'التطور' فى الغرب ليس إلا انحدارا من نقيض إلى آخر، ومن المضحك أن نحتقر 'الأكاديمية' باسم الفن الذى يشيع حاليا بصفته 'حديثا'، فكل هذه الأحكام تعتمد على الموضة ولا تتبع معيارًا موضوعيًّا، ونقاد الفن لا يشتغلون بشىء إلا أشباه المعايير الظاهرية، مثل المعاصرة والجدة، كما لو كانت روائع الفن رائعة لأسباب خارج ذاتها.

وتنطبق الملاحظات العامة على علاتها فى مجال الجمال بكامله، حتى إن لها مغزى فيما وراء ذلك المجال، بمعنى أن هناك قرابة قد تكون فى الاحتياج إلى تعويضات مكملة على كل مستويات الذكاء والمعقولية وبشكل خاص على مستوى الحياة الروحية.

***

لقد قيل إن الجمال والتقوى وجهان للحقيقة الواحدة، فالجمال ظاهر والتقوى باطنة، وعلى هذا تكون التقوى هى الجمال الباطن والجمال هو التقوى الظاهرة، ولا بد فى نطاق الجمال أن نميز بين المظهر والجوهر، فحب الجمال من وجهة نظر هذه الأطروحة لا يعنى التعلق بالمظاهر، ولكنه يعنى تفهم المظاهر بمرجعية جوهرها، وبالتالى تأسيس التواصل بينها وبين الحقيقة والحب، وكى نفهم الجمال فهما كاملا، وهذا ما يدعونا إليه الجمال، فعلينا أن نعبر إلى ما وراء المظاهر ونتعقب الترددات الباطنة حتى جذورها، وحين نتوجه بالتجربة الجمالية إلى وجهتها الصحيحة فسنجد أن مصدرها فى الرمزية وليس فى الشرك، ويجدر بهذه التجربة أن تسهم فى التوحيد لا الفرقة والشتات، ويجب أن تسفر عن سعة تأملية لا ضيق انفعالى، وعن سكون ولطف لا إثارة وإرهاق[٢٠٨].

ولا شك أن بعض الناس يعتقدون أن الجمال أيًا كانت مناقبه ليس أمرًا لازما للمعرفة، ونجيب على ذلك أولاً بأنه ليس هناك من أمر عارض يلزم المعرفة بما هى من حيث المبدأ، وثانيًا أننا نحيا بين الأمور

٢٠٨ وينطبق كل ما قاله القديس بولس فى مقطوعته الرائعة عن الحب على الجمال أيضًا مع إجراء التعديلات اللازمة. الرسالة الأولى إلى أهل كورينثوس ١٣

العارضة من الصور والمظاهر، ولا مهرب لنا منها، فنحن بذواتنا ننتمى إليها، وثالثا أن المعرفة البحتة تتجاوز كل ما سواها، لكن الحق أن الجمال، أو بالحرى فهم غايته الميتافيزيقية، يُمكن أن يكشف عن كثير من الحقائق، حتى إنه يُصبح عاملا من عوامل المعرفة عند من وُهِب الملكات اللازمة، ورابعا أننا نعيش فى عالم تشبَّع فيه كل شىء بالأباطيل حتى إن حرمان أنفسنا من 'تميز الأرواح' فى هذا المستوى سيكون خطأ كبيرا، والأمر لا يتعلق باستخدام عناصر دنيئة فى الوعى العقلى المُلهَم بل باستخدام الذكاء فى تقييم الصور التى نعيش بينها والتى نحن منها والتى تصوغنا بأكثر مما نعلم، والعلاقة بين الجمال والفضيلة أمر ثاقب فى هذه المسألة فالفضيلة هى جمال النفس كما أن الجمال هو فضيلة الصور، وليست الملائكة أو الديفات Devas حالات من المعرفة فحسب، ولكنها أيضًا حالات من الجمال الذى يُضاهى الظواهر التى تثير إعجابنا فى الطبيعة والفن.

ويغمر الجمال الحياة الروحية فى الظروف الطبيعية لسبب بسيط هو أن البيئة المحيطة بنا تراثية بلا انقطاع، وفى هذا الإطار يُصبح تناسق الأشكال كلى الوجود كالهواء والنور، ولا مهرب للمرء من الجمال فى عوالم كهذه سواء أكانت فى العصور الوسطى أم فى الشرق،[٢٠٩] وكل الأشكال المادية فى كل حضارة تراثية مثل البناء والأزياء والأدوات والفن الشعائرى تثبت جميعًا أن الجمال لا يُطلب لذاته إطلاقا، أى إن

٢٠٩ ولا مهرب أيضًا من القبح بما هو جزء من الحياة والحقيقة إلا أنه قبح طبيعى لا يحمل وسم الإيمان بالشيطان، ويجوز القول بأن القبح الطبيعى محاط بالجمال.

الطلب على الفن لا ينشأ أصلاً فى تلك الحضارات، وهناك مسألة شبيهة بذلك فيما يتعلق بالطبيعة العذراء عمل الرب المباشر، فالبيئة الجميلة للإنسان التراثى تلعب دورا تعليميًّا، فهى 'تفكر' له وتمده بمعايير الحق لو استطاع فهمها، إذ إن «الجمال هو بهاء الحق»، فهناك نوع من الجمال قد يُعتبر متدنيًا عند المحدثين، ولكنه عند الإنسان التراثى 'وسيلةٌ' لوجوده وجزءٌ منه، فهو المظهر الطبيعى للحق والخير.

ومن المفهوم أن يتبنى البعض الرأى القائل بأن مسألة الجمال ثانوية من منظور الحقيقة الروحية، وهو رأى صادق وزائف فى آن، ولكن من المستحيل أن يُغمض المرء عينيه عن الغياب الغريب للجمال فى حضارة برمتها، أى الحضارة التى تحيط بنا وتنحو إلى احتلال مكانة الحضارات الأخرى، فالحضارة الحديثة هى فى الواقع الحضارة الوحيدة التى تصر على وضع ذاتها خارج روحانية الأشكال وخارج بهجة التعبير الروحى، ولا شك أن هذا له مغزى ما، كما أنها الحضارة الوحيدة التى تشعر بالحاجة إلى ادعاء أن قبحها جميل أو أن الجمال لا وجود له[210]، وذلك لا يعنى أن العوالم التراثية لا تعلم شيئًا عن القبح، ولا أن العالم الحديث لا علم له بالأشياء الجميلة ولا هو يُنكرها، ولكنه يُنتج الأشياء بشكل عرضى ثم إنه يُزجيها إلى عالم الرفاهية، أما الإنتاج 'الجاد'، فيبقى فى قهر القبح والتفاهة، كما لو كان القبح صفة مفروضة على ما يعتقدون أنه 'الواقع'.

٢١٠ قال صلى الله عليه وسلم «سَيَكُونُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ أَرْزَاقُكُمْ بِأَيْدِيهِمْ فَيَمْنَعُونَكُمْ مِنْهَا حَتَّىٰ تُصَدِّقُوهُمْ بِكَذِبِهِمْ، وَتُعِينُوهُمْ عَلَى ظُلْمِهِمْ، فَأَعْطُوهُمُ الْحَقَّ مَا قَبِلُوه مِنْكُمْ، فَإِنْ غَادَرُوهُ فَقَاتِلُوهُمْ؛ فَمَنْ قُتِلَ عَلَى ذَلِكَ فَهُوَ شَهِيدٌ».

وكل حضارة طبيعية 'رومانسية' و'بهيجة'، وتلك الكلمات ذات معان فاضلة فى أعيننا، فإذا قدر لهذه المعانى أن تتخذ فى زماننا هذا كلمات تجنيسية مثل 'الفولكلور' وأفكارًا أخرى من هذا القبيل فذلك لأن الناس بحاجة إلى عزاء أنفسهم بقدر الاستطاعة، وبسبب الإغراء الذى يجعل من البؤس الحقيقى فضيلة وهمية، ويصدق الشىء نفسه على 'الجمالية aestheticism'[٢١١]، والتى إذا تجنبت المبالغة فإنها تفسر وتبرر وجود الاحتياج الأولى إلى الجمال، أو حتى إلى الرضا الفكرى فى حالات خاصة.

***

والجمال والخير كما رأينا وجهان لنفس الحقيقة، أحدهما ظاهرى والآخر باطنى، وذلك على الأقل حين تفهم تلك الكلمات بمعناها المعتاد، إلا أن الخير والجمال يقومان على المستوى ذاته، ووجههما الباطن هو البركة التى لا تنفصل عن معرفة الرب.

و'تلتقى الأضداد' فمن المفهوم أن فكرة الجمال التى ارتبطت بدهيًّا بظاهر الأمور تكشف للسبب ذاته عن الجانب العميق النقيض للظاهر، فالجمال بمعنى خاص يعكس حقائق أعمق من التى يعكسها الخير، وهى لامبالاته وسكينته ولاغائيته مثل الوجود أو اللانهاية، ويعكس التحرر الداخلى ذلك النوع من العظمة التى تليق بالتأمل

٢١١ يقول أناندا كوماراسوامى «إن الأصل اليونانى لكلمة aesthetic يعنى الشعور المبنى على الحس، والخبرة الجمالية بهذا المعنى لا تعدو ملكة يشارك فيها النبات والحيوان ولا معقولية فيها ... إذ تنتمى إلى الجانب الانفعالى فى الإنسان.» An Essential Ananda K. Komaraswami, A figure of speech or a figure of thought, World Wisdome.

وبجدارة الحكمة والحق.

والكلام عن 'الجمال الباطن' ليس تناقضا فى المصطلح ولكنه يعنى أن التركيز قائم على الجانب الوجودى والتأملى للفضائل، كما يقوم فى الوقت ذاته على شفافيتها الميتافيزيقية، ويؤكد على ارتباطه بمصدره الربانى، الذى يُضفى عليه سجايا الوجود والجلال، والجمال يَبسطُ ويحررُ لأنه متمتع بهذه الخصال، والجمال دانٍ من الخير كدنو الظاهر من الباطن، ولكنه أسمى من الخير كسمو 'الهوية' على 'الفعل' أو كسمو التأمل على الحركة، وبهذا المعنى يتجلى الجمال الربانى سرًّا إلهيًّا لرحمة الله جل جلاله.

إن فكرة الأسطورة غالبا ما تثير فى النفس صورة للقصص التراثى المشحون بثروة من الرموز ويخلو أو يكاد من الأساس التاريخى، إلا أن تعريفنا للأسطورة لا يُعلق أهمية على نقص الأساس التاريخى المفترض، فوظيفة الأسطورة تكمن فى فهم رمزيتها وليس فى قيمتها الوقائعية أو التاريخية، والرمزية هى التى تضمن الوظيفة الروحية للقصة المقدسة من ناحية، كما تضمن طبيعتها التراثية من ناحية أخرى، ويضمن بوذا حقيقة القصص التى تنتمى إلى الماهايانا وكفاءتها حتى إذا لم يضمن صدق وقائعها التاريخية، ولكنه على الأقل ضامن ليقين الحقيقة الروحية التى تسمو على الجانب التاريخى[٢١٢]، كما أنه يضمن قدرتها على الخلاص الذى هو غاية وجود الأسطورة، ونحن فى حديثنا هذا لا ننتوى أن نلقى بظلال الشك على وجود قديس بوذى يُسمى دارماكارا، ولكن غايتنا هى أن نوضح أن القصة على لسان بوذا ساكيامونى هى تجل قبل أى شىء لمبدإ الخلاص فى توافق الرحمة والإيمان، كما يُمكن أن نقبل أيضًا أن بوذا ساكيامونى كان فى الحقيقة يتحدث عن نفسه ويطرح جانبًا منها كتجسيد للكلمة، والتى كان قادرا على إضفائها بقدرته على الرحمة وباسمه أميتابها الذى يعنى 'النور اللانهائى'، وبقصة دارماكارا ونذره ليصف سر توافق الرحمة

٢١٢ ولولا ذلك لاستحال تفسير اختلاف الأناجيل الأربعة فى تفاصيل معينة، وتفسير عدم انزعاج المسيحيين الأوائل من هذه الاختلافات، وكيف تأتى لرؤى القديسين أن تتشعب. ويفسر مبدأ أولوية الحقيقة الروحية الاختلافات 'الأسطورية' القائمة بين الأديان.

والإيمان، إلا أن ذلك الانتقال إلى بوذا سابق صاحب قوى تنتمى بوضوح إلى ساكيامونى لا يجبُّ إمكانية وجود حقيقة تاريخية لأن قدرات 'البوذا مطلقة Adi-Buddha' لا تصل إلى تعريف وتحقيق ذاته برمز قصصى فحسب، بل أيضًا يطرح ذاته بشكل ملموس كمذاق لعمل قديس بوذى أسبق تاريخيًّا، والذى يُمثل جانب الرحمة بشكل خاص.

وتشاكل هذه القدرة من كل النواحى تلك القوة التى ظهرت فى القطاع الكونى للإسلام وليس خارجه، والتى كانت للرسول صلى الله عليه وسلم، فيما يتعلق بالأنبياء الساميين الذين سبقوه، وكان ساكيامونى قادرا على تحقيق القدرة على الخلاص التى كانت للقديسين البوذيين السابقين عليه بنوعية 'الكلمة الجوهر' أو 'الكلمة الجامعة'، والنظر إليهم فى هذه الحالة من باب تنوع فضائلهم لا من حيث جواهرهم الفردية، وسواء أكنا نتحدث عن قديسين مختلفين أم عن صفات مختلفة للبوذا الأوحد، يُصبح الأمر من الناحية العملية مسألة منظور أو حتى مسألة خاضعة للجدل.

لقد ذكرنا مثالا عن الإسلام لا لأنه المثال الوحيد الممكن ولكن لأن التشابه فى هذه الحالة مباشر تمامًا، أما فى المسيحية فإن المزامير مثال من المرتبة ذاتها، بمعنى أن المسيح 'ابن داود' يُقدم نفسه فى ذلك الوحى السابق لو جاز القول بحيث يجعله خاصته، وكانت نتيجته أن داود ذاته قد صار فى نبوءته أنشودة للمسيح عليه السلام، حيث إن العلاقة قابلة للانعكاس، والتشابه فى هذه الحالة أقل مباشرة لأن

التركيز يظل على المسيح عليه السلام، فى حين أنه يبقى فى البوذية على أميتابها السابق وليس اللاحق، إلا أنه ما زال وافيًا بالاحتياج، أى التعبير عن الطريق إلى رحمة أميتابها، خلف ساتر القديس التاريخى ويخضع لناموسه ويدخل فى أمته[٢١٣].

***

وتذهب القصة إلى أن بودهيساتفا دارماكارا قد نذر وهو على عتبة النيرفانا ألا يدخلها إلا بعد أن يُصبح بذاته بوذا 'المستنير' حتى يتمكن من إسباغ فردوس الصفاء على أولئك الذين يدعونه باسمه، فيصبحون نيرفانيين أو ربانيين بإيمان لا شائبة فيه، وقناعة بأنهم لا يقدرون على خلاص نفوسهم بجدارتهم، ويفى الأقنوم الربانى بوعده بعد أن صار بوذا باسم أميتابها، فاسمه يُخلِّص أفواجا من المؤمنين، ويشارك بوذا ساكيامونى فى هذا العمل بتقديمه إلى إنسان هذا العالم فى دورته الكونية.

ونجد فى هذه القصة المقدسة مواجهة بين دارماكارا وبين النيرفانا، ثم إننا نرى انصهارهما فى شخص بوذا أميتابها، ويحق للمرء أن يتساءل عن مغزى هذه القصة، والتى تمارس نوعا من الضغط على الحقيقة النيرفانية، حيث يقصد دارماكارا جوهريًا أن يُخاطب الحقيقة اللانهائية والبركة الأسمى بما يُناظر قول «إن لم تعطنى ما أطلب فلن أكون منك»، فما معنى هذا الرفض من حيث المبدأ، وما معنى الضغط الذى تفرضه؟ فمن الواضح أنه لا سبيل إلى مقارنة الإنسان بالمطلق

٢١٣ وتشكل 'الملاذ الثلاثى' بوذا، دارما، سانغا، التى تجعل المرء بوذيًا.

اللانهائى، ففى حين يقدِّر الثانى كل شىء بقَدَرٍ فالأول لا نفوذ له على المطلق، وهذا أمر قائم بذاته ولكنه لا يستثنى جانب الحقيقة الذى يُصبح النسبى ذاته مُتضَمَّنا فى المبدإ المطلق بموجبها، 'فكل شىء آتما' بالتعبير الفيدانتى، حيث تبدو كبُعد داخلى للمطلق الأكمل، إلا أن هذا الجواب لا يكفى فى غياب مقولة أخرى تستق من المقولة السابقة هى أن النيرفانا تحتوى على قطب أو صيغة يُمكن أن توصف 'بالأنثوية' أو 'الاستيعاب بمعنى الحمل'، وهى الربة براكريتى أو الجوهر الأولانى القابل، وهى هنا تشاكل اللاوجود والاستنارة فى المنظور البوذى، وحينما نرى الأمر على هذا المنوال، أى على أساس 'المطلقية النسبية' للتجلى و'الأنوثة' التى تنتمى إلى القطب النسبى للمبدإ الربانى، فإن الطريق ينفتح لفهم مغزى النذر.

وهناك رمز شائع فى الشرق الأقصى يُوحى بالتبادلية المذكورة بطريقة مؤثرة وهو شكل الين يانج ؛ حيث نجد أولاً حقلين من الأبيض والأسود، ثم نرى نقطة سوداء فى الحقل الأبيض، ونقطة بيضاء فى الحقل الأسود، ولو طبقنا هذا الرمز فيجوز القول بأن النيرفانا تتكون من قطاع نسبى منفتح على الكون، فى حين أن البودهيساتفا يحتوى على عنصر من المطلقية يُوحده من جانب معين مع الطبيعة قبل الكونية لنيرفانا[٢١٤]، وبراكريتى النيرفانية نظرا لنسبيتها، وبدونها لن

٢١٤ وهذا هو 'سر القلب' عند الصوفية، ونرى فى المسيحية أنه فى حين يمكن غفران التجديف على 'الآب' و'الابن'، فلا تجوز المغفرة للتجديف على 'الروح القدس'، ذلك أنها حاضرة بشكل ملموس فى النفس، وبمقدار ما تلهمنا، حتى إن الخطيئة فى حق الروح لا يمكن أن تكون ناتجة عن الجهل أو الخطل، ويمكن أيضًا أن نشير إلى أن سجود الملائكة لآدم

يُمكن التواصل بين السماء والأرض، فإنها ترغب أن يتحدث الإنسان عن القوة الجاذبة للسماء، أى بُعد النسبية الذى يحتوى هو عليه، وليس هذا البُعد سوى الخير، ولن يكون هناك رحمة ما لم يكن هناك دنيا، والإنسان النسبى بما هو ينظر إلى المطلق، ولكن النيرفانا من جانبها النسبى لا ترغب فى امتصاص الإنسان، ولكنها راغبة فيه بفضل سر المطلقية، أو بتعبير آخر ترغب فى بودهيساتفا حتى تلد بوذا.

وتتجلى التبادلية التى يرغب الأسمى بموجبها فى تحديد الأدنى بفضل عنصر التدانى، فى حين يُحدد الأدنى الأسمى بفضل عنصر التسامى، وهو ما يمكننا من معرفة السبب فى آية الإنجيل «هكذا يكون فرح فى السماء بخاطئ واحد يتوب أكثر من تسعة وتسعين بارا لا يحتاجون إلى توبة» لوقا ١٥ : ٧ ويوازى ذلك المفهوم الهندوسى عندما يرتحل جيفان موكتا الذى وصل إلى الخلاص فى حياته «يتردد فى السماء مجده» والقول بأن البراهمى يأمر الديفات أى الملائكة، ونقائض من هذا القبيل لها معان مشابهة، وأخيرًا فإن بوذا أميتابها لن ينزل إلى الأرض مع رفيقيه البودهيساتفا رئيسى الملائكة وبلاطه السماوى ليلقى الذى اختاره ما لم يكن فيه العنصر النيرفانى قبل الكونى والذى ترغب فيه النيرفانا المناقضة للكون[٢١٥]. وتلك النيرفانا الظاهرية التى تجتذب وتخلق الرحمة هى قوة 'عذراء' و'أم' و'أخت' و'زوجة'، وهى تشع

كما جاء فى القرآن الكريم ليس منفصلا عن سر عنصر المطلقية فى القلب الواعى.

٢١٥ وقد أدت تلك الأسرارية الكلية إلى ظهور كثير من الأقوال الخبيثة مثل «إن الله لا يمكن أن يكون بغير الإنسان»، ونقر أن لهذه العبارة جانبا ذا معنى عميق ولكن مضارها تفوق فضائلها بكثير.

وتتشرب فى آن واحد وهى تنشر الاستنارة وتفعم بالرغبة معا، أما فيما يتعلق بالسماء فقد صارت براكريتى فى التفاتها إلى الكون، وصار الكون بيروشا[٢١٦]، ولكن ليس بفضل من ذاته بالطبع ولكن بفضل بيروشا الأسمى الذى يتوحد مع الكون بالرحمة والعرفان، والربة الأنثى التى تحب الرب الذكر سوف تحب أيضًا صورته المنعكسة فى الكون، وسوف تسعى إلى خلاص تلك الصورة بتوفيقها مع ذاتها، فتمتصها وتحولها إلى الربانية.

***

ويبدو نذر بودهيساتفا دارماكارا من أول وهلة محاباة خاصة للغاية، ويتناءى فى الزمن بشكل غريب، والواقع أنه لا يعنى غير المبدإ الربانى فى الجذب الكلى أى الرحمة، وبتعبير آخر إذا كان 'ذكر أميتابها' يفتح الباب إلى 'أرض الصفاء' أو 'الوجود الخالص' فذلك لأن اسم بوذا الأوحد هو حقًّا أداة القدرة النيرفانية[٢١٧].

وضمان صحة ذلك قائم فى حقيقة أن هذا الاسم قد جاء سلفًا على لسان الأفاتارا التاريخى، وهنا نعود إلى مبدإ أسلفنا ذكره، وهو حقيقة أن الوحى يضمن كلا من صدقه وفاعليته كوسيلة للخلاص، أى لو أن اسم الله جل وعلا 'مقدس' فليس ذلك لأن الكلمة تدل على الله جل وعلا ولكن لأنها تنزلت من الله جل شأنه مما أضفى عليها شيئًا من القدرة الربانية، وتضم من حيث المبدأ كل القوى التى يعنيها الاسم، واسم الله عز وجل قد جاء فى أصول اللغة العربية وتأكد فى

٢١٦ بيروشا وبراكريتى هما القطبان الإيجابى والسلبى أو الفاعل والمنفعل للكون.

٢١٧ ومن هنا تأتى 'الهنوسية henotheist' التى يضفيها المريدون على أميتابها.

تنزيل فى الوحى، وهو لا يسمح بأى تحديد كان، وفى حين تدل أسماء الرحمة على ذلك الجانب إلا أن أسماء القهر لا تدل عليه، وسواء أكان توجهنا إلى الإسلام أم المسيحية أم أى قطاع كونى آخر فالقول بأن ذلك الاسم المخلِّص هبة من الرب وأنه يُخلِّص حقًّا يعنى أولاً أن الاسم له المطلقية الربانية التى تخصُّ، وثانيًا أن له لانهائية الربانى التى تَعُمُّ، وهى التى تفتتح الجانب الثالث وهو الرحمة التى تجتذب.

ويقال إن اسم أميتابها يحتوى على كل من المُخَلِّصِ والمُخَلَّص، فالأخير ليس به قوة من ذاته حتى إن إيمانه بأميتابها قد أُسبِغَ عليه بفضل الاسم، ويكفينا أن نسمع اسمه وننطقه تكرارا، وحين ننطقه أو نسمعه لا نغلق نفوسنا فى وجه الإيمان الذى يحتويه الاسم وينقله، ولم نقل هذا لنعفى أنفسنا من الجهد، فلا حياة ولا طريق روحى بلا جهد، ولكن حتى نقتنع أننا لا نستحق شيئًا بجدارتنا، وأننا لا يجب أن نعرض تسليمنا لما هو 'ربانى' للخطر بالتركيز على أنويتنا، ونقول بالمصطلح المسيحى لا بد أن نضع المسيح موضع عقولنا ونضع العذراء عليها السلام موضع نفوسنا.

***

إن فضيلة الخلاص فى اسم أميتابها ترجع إلى قداسته، والقول بأن الاسم مقدس يعنى أنه وحى مُنَزَّلُ، وأنه يُبرهن على ربانيته بأصله وجوهره وأيضًا بصفات المطلقية واللانهائية والرحمة، فقداسة الهبة الربانية تتطلب من جانبنا تقديسا مبدئيًا يعكس تلك القداسة بشكل مخصوص، وتتخذ شكل طقوس التعبد من ناحية والنذر الروحى من ناحية أخرى.

ونقاء الضمير كما يُعبر عنه ويؤكده النذر الروحى يشتمل على الفضائل الأساسية للنفس، ومن الواضح أنه يستلزم وسائل روحية حتى لا يُستخدم فى أغراض فى مستوى أدنى من مستواه، مثل السعى إلى القوى الخارقة أو الرغبة فى الشهرة والعَظَمَة، أو الرضا المستبطن بالإحساس بالعظمة، وكذلك يحول نقاء الضمير دون استخدام تلك الوسائل بغرض التجارب أو الوصول إلى نتائج محسوبة أو دنايا من هذا القبيل، وهذا يعنى بالضبط ما يبغى هذا النذر اجتنابه، وكما يتضح بجلاء من العهد الذى قطعه النبى محمد صلى الله عليه وسلم لأصحابه وذكر عدة مرات فى القرآن أَن يُجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ وهذا يعنى القول بأنه لا وجود لطريق روحى دون تقديس ونذر.[218] ويلقى الاحتياج إلى ذلك النذر الضوء على ما أسميناه 'أسطورة' بوذا أميتابها؛ ودون أدنى نية فى التشكيك بها حيث إنه ليس من الصعب أن نرى أن النذر الأرضى هو بمثابة رد على عهدٍ ربانى، فلو أن الإنسان أخذ عهدا على نفسه للسماء فذلك لأن السماء تعهدت للإنسان فى الوحى، فعهدٌ بعهد، وأما عن نقاء الضمير الذى يعنيه العهد الروحى فله شقان الأول منهما إنسانى بحت والآخر روحى بحت، ولا مجال لأن يطغى أحدهما على الآخر، فأول الأمور هو أن غاية الطريق هى

218 وسوف نلاحظ أن الاصطلاح الأول يتعلق بالدنيا، ويتعلق الثانى بالنفس، فلا بد من أن يسلم المرء نفسه لله، وبكل ما 'ملك' وبكل ما 'كان'، والتراث الأميتابهى يرى أن استجابة الإنسان لعطايا الرب تتكون من 'سلوك ثلاثى' هو إخلاص الضمير، والإيمان الكامل، والرغبة فى الميلاد من جديد فى أرض الصفاء، والأخيرة هى التوقع الكونى للنيرفانا كانعكاس محرر للنفس.

خلاص النفس ونجاتها أيًّا ما كان مفهوم ذلك الخلاص، وفى الوقت ذاته فالغاية عند القادر على الفهم هى 'الموجود الحق'، أو حقيقة كلية الحضور، أو المبدأ النيرفانى[219].

***

والمغزى العميق فى أن يحكى بوذا قصة دارماكارا أميتابها لسيدة فى كرب، وهى الملكة فايديهى، يُشير إلى أن المنحة الربانية توهب للفهم الصافى وتفترض الوعى بكربنا الأرضى السامسارى، ويساوى ذلك فى المعنى أنه أتاح لفايديهى أن تتملى فى فراديس البوذات، وأنها هى التى اختارت من بينها فردوس أميتابها، وهكذا شاركت بطريقتها فى الوحى الذى تلا ذلك، ويقول التفسير التراثى بأن فايديهى تمثل الحج الروحى للإنسان، والذى يُعتبر طريقًا إلى أميتابها، حيث إن منظور سوترات أرض الصفاء مفهوم أميتابهى، وترمز رؤية فايديهى فى هذا المنظور لفراديس بوذات أخر، واختيارها لفردوس أميتابها يرمز إلى عملية الاستنارة أو إلى مرتبة الحياة الروحانية.

وقد طرأت عدة اختلافات فى الرأى حول الملكة فايديهى بصفتها

219 وقد قال القديس برنار بما يشاكل ذلك «إننى أحب لأننى أحب، وليس لأننى راغب فى الخلاص»، ومن الواضح أنه لا تعارض بينهما، ولكن السلوكين يقومان على مستويين مختلفين، والسلوك الأسمى على صلة بتجلى العليقة المشتعلة 'إننى ما هو أنا'، والنذر 'بالفقر' فى المواعظ الإنجيلية يشير إلى الانفصال عن الدنيا، ونذر 'الطاعة' هو الانفصال عن النفس، ونذر 'العفة' هو التوجه إلى البركة الربانية فحسب، و'الطاعة' قائمة على دعوة المسيح «اتبعونى» وهى حقيقة تبرهن على أن ذلك النذر شىء مختلف تماما عن الانضباط الأخلاقى البسيط، والمسيح الذى يجب أن يُتبع، هو على مستوى الواقع 'فى طريق الباطن'، إذ إن 'ملكوت الله داخلك'، و'الفراغ' بالتخلى فى سبيل الله تعالى، وعندما يترافق هذان السلوكان فإنهما يساويان 'العفة'.

مشاركة فى سوترا أميتايوس Amitayus sutra[٢٢٠]، فهل كانت بودهيساتفا أم مجرد إنسان فان؟ وما إذا كان مذهب أرض الصفاء يتوجه إلى حكماء الناس أم إلى العامة؟ ويحتمل كل من هذه الآراء تفسيرًا فى فقرة ما من المتون المقدسة، ونرى من ناحيتنا أن فايديهى كانت بودهيساتفا مقدرٌ لها أن تمثل كل الفانين فى كافة كروبهم ومنفاهم السامسارى، وأن رسالة سوترات أرض الصفاء موجهة فى الوقت ذاته إلى 'الروحانيين' و'النفسانيين' البسطاء باستخدام لغة العرفان، فالجماعة منهم لا تستبعد الأخرى، 'وتتلاقى أضداد' الحكمة والبراءة الطفولية الربانية على الأرض ذاتها[٢٢١].

ونحن هنا فى حضرة سر البساطة، فالخلاء النيرفانى بسيط وطفولى ويملأ ما بين القطبين، وإذا كان من الممكن أن نطبق تلك المعالجة المنظومية على ما لا يتكافأ ففى ذلك تكمن كل تعقيدات الإمكانيات الكونية، وسواء أكانت خيرًا أم شرا، وبما فيها الاستقراء الإنسانى، فالبساطة لا هى جهل ولا تفاهة، والعوامل الحاكمة لمصيرنا الروحى هى التميز بين الحقيقة والوهم والثبات على التوحد مع الحقيقة، فالحكمة بسيطة طالما كان التعبير عنها فى كنف الواحد الدائم أبدا، والحكمة موهوبة بالتبسيط، كما أنها تتضمن أيضًا للسبب ذاته كل الثراء الذى تتقدس به النفس الإنسانية، والذى تتنوع طبيعته إلى حدود لا

٢٢٠ تعنى كلمة أميتايوس 'الحياة الخالدة'، وهى مظهر أو مكمل لأميتابها بمعنى 'النور اللانهائى'.

٢٢١ ولولا هذا ما استطاع المرء تفسير كيف أن عقولا مثل شان تاو وهونين وشيرنان قد اختاروا طريق 'أرض الصفاء' وجعلوا من أنفسهم أبطاله.

نهائية فى حجيجها نحو الحى الدائم.

***

ويكمن المذهب بكامله فى التوازن بين كلمات المطلقية والواقع المتحيز، وبين اللانهائية والواقعية الشاملة، وبين الخير والجوهر المحرر، وبين الوحى والتجلى، فإذا كانت تجاربنا اليومية تواجهنا بالأمور الحقيقية على مستواها، أى إن 'كذا وكذا' من الحقائق موجود فى الحياة، فذلك لأن هناك قبل كل شىء آخر حقيقة كائنة بما هى من الأزل، وليست هى العالم، ولكن بها كان العالم، فإن وجد العالم فذلك لأن الحقيقة بما هى أو المطلق تتكون من اللانهائية أو كافة الاحتمالات، فى حين أن العالم مجرد نتيجة لها ومستودع لتجلياتها.

فإذا كان العالم هو العالم فذلك لأنه ليس الله جل وعلا، فهو عاجز عن أن يكون مطلقًا أو لانهائيًا بل هو نسبى ومحدود، ومن هنا جاءت ضرورة وجود الشر، وهو بطبيعته الحرمانية يُثبت بالتضاد أن الجوهر الكونى والطبيعة الربانية خير بالضرورة، وإذا كان الخير والشر كائنين بالضرورة فى الدنيا وإذا كان الخير تجليًا للصفات الربانية والخير مطلقًا، فينبنى على ذلك أن الخير مطلقًا عليه أن يتجلى بما هو، وهو يفعل ذلك بالوحى، وهو يُجبر بمجرد تجليه على الموافقة، فالإنسان لا يستطيع اختيار شىء إلا الخير، ويستطيع الإنسان أن يبلغ الخير المطلق المخلص المنجى بالوحى وفى الوحى، فهو اللانهائى الذى يشتمل على كل شىء، وهو المطلق الذى كان وحده من الأزل ويكون إلى الأبد.

ويبدو المطلق من وجهة نظر مايا كنوع من القبض، وهو ما لا يُمكن

بدهيًا حيث لا يُمكن أن تنطبق عليه أية محددات، ويجوز للمرء أن يقول بتبسيط إن المطلقية بمعنى الحقيقة القابضة ظاهريًا تتضمن بالضرورة جانبًا تعويضيًا ذا طبيعة باسطة، وهى اللانهائية التى تشتمل على كل شيء، وتتطلب حتمًا بعدًا سلبيًا وهو التجلى فى الوجود، وهو إيجابى فيما يتعلق بتعبيره عن المطلق، إلا أنه حرمانى بفضل نسبية طبيعته ومنتجاته، والتجلى الخلاق بدوره يتطلب تجليات مخلِّصة أى أنبياء ووحيًا، وهم بدورهم يُبرهنون على الأقانيم أى على الخير الجوهرى للحقيقة الربانية أو النيرفانية، واللانهائية تفيض من المطلقية، والتجلى الخلاق يفيض من اللانهائية، والتجليات المخلِّصة تفيض من الخير الجوهرى الكامن فى اللانهائى، فهى الرحمة المحررة، التى تعيدنا مرة أخرى إلى المطلق، حيث تنغلق دائرة الاتساع الربانى، والعالم كالوحى من الطبيعة الربانية، أو كلعب الآلهة فى الحقيقة النيرفانية، يتجلى بذاته على ذاته، وينعكس فى أبعاده التى لا نهاية لها.

الْإِنْسانُ وَالْيَقِينُ

يتصف الذكاء الإنسانى جوهريًا بمركزيته وتكامله، أى بقدرته على استيعاب معنى المطلق، وتنبع عنه قدرة لاحقة هى الموضوعية وتتفق مع الإحساس بالنسبي، ويعيش الإنسان تحت مستوى ذكائه لو لم يتأمل فى المطلق ودون أن ينفذ عقله المُلهَم فى النسبيات والعوارض، وإلا كان الإنسان يعيش تحت مستوى إنسانيته، وعندما نقول 'الإنسان' فإننا نقول 'الذكاء' القادر على تفهم المطلق والحكم الموضوعى والنسبية، وليس عند الحيوان حس بالمطلق ولا معنى للعوارض.

والذكاء القادر على استيعاب فكرة المطلق يعنى بالضرورة حرية الإرادة، فالإرادة حرة بمقدار كلية الذكاء، والذكاء كلى فى الإنسان بما هو ومستقل عن الغموض العرضى، أى إن كل إنسان سليم القلب لديه حس بالمطلق إلى درجة تمكنه من الاستفادة بإرادته فى خدمة 'الواحد واجب الوجود'، وإذا كانت الغاية المعيارية المطلقة للذكاء هى المبدأ المطلق اللانهائى فالغاية المعيارية للإرادة لا بد أن تكون الحقيقة الأسمى، ويتبع ذلك أن الوظيفة الأصولية والجوهرية للروح هى التمييز بين الحقيقى والوهمى من ناحية، وبين التركيز التأملى فى الحقيقى أى الحق والتوحيد من الناحية الأخرى.

والوعاء صورة المحتوى والمحتوى صورة للوعاء، فالوعاء فى الطبيعة مصنوع لغاية تناظره، ويبرهن بوجوده على حقيقية محتواه، ويشير

إلى أن ذلك البرهان ليس ضروريًّا لكل الأفهام إلا أن له منافع ثانوية عارضة، فالرحم الإنسانى يُثبت وجود البذرة الإنسانية، كما أن رحم القطط يُبرهن على وجود بذرة نوعها، وكذلك الوعى الإنسانى يُبرهن على وجود محتواه الجوهرى، أى الحقيقة المطلقة الكلية المتعالية وترددات المطلق فى العارض، وتبرهن طبيعة ذكائنا الكلى المتكامل على كل ما هو مفهوم أو قابل للفهم.

فأيًّا من كان قادرًا على معرفة المادة وعلى تعريفها بما هى لا يُمكن أن يكون مادة، ولا يُمكن أن يخضع لقوانين المادة، وخلودنا ثابت إذن، ﴿ومن له آذان فليسمع﴾، ومسألة الوعى مسألة شاسعة وعميقة وحقيقية حتى إنها تستعصى على أمر عارض كالموت.

والإنسان إذن قادر على استيعاب المطلق وعلى الإرادة الحرة، كما أنه قادر على الحب بما يتجاوز المظاهر، ويستطيع الانفتاح على اللانهائى، وعلى النشاط الذى يبتغى ما وراء المصالح الأرضية، وتبرهن القدرات الإنسانية النبيلة بطريقتها على غايتها، كما تبرهن أجنحة الطائر على إمكان طيرانه وعلى وجود الفضاء الذى يستطيع أن يطير فيه.

وتعنى حرية الإرادة إمكانية الخطإ، وبالتالى إمكانية التشويش على الذكاء بالانفعال، فمن يختار الوهم له مصلحة فى أن يسعد به، ويصبح الإنسان ما اختار أن يكون، والذكاء الكلى يعنى الحرية، كما أن القول بالحرية يعنى إمكانية الخطإ، ولذا كانت ضرورة السقوط وضرورة الوحى الذى يستعيد 'الكلمة المفقودة'، والوحى للإنسانية هو 'التذكر من جديد'، ليبرهن بطريقته المخصوصة على بطون الحق الكلى، وعلى

كل الحقائق القاطعة.

ويمكن أن نعبر أيضًا عما سلف بطريقة أخرى، إن الحيوان يُبرهن على ذكائه بموجب تعقيد تكيفه بما يُحيط به، وبمعنى أعلى بنوعية تأمليته قابلة كانت أم فاعلة، إلا أنها ترتبط بالوعى الوجودى، أما الإنسان فيبرهن على ذكائه أو كلية الذكاء الإنسانى بوعيه بالحقيقة الكلية وموقفه من تلك الحقيقة، ثم بتأمليته وثباته على الجوهر وليس على المظهر بغض النظر عن نشاطه الظاهرى، ونجد هنا أربعة جوانب مختلفة، الفهم والتركيز والتأمل والفعل، والأخير هو 'المعرفة' التى أصبحت 'وجودًا'، والفهم هو الباب إلى التمييز، ويندمج معه التركيز فيصبح بابا للتأمل.

ويحيط بالإنسان كثرة عارمة من الظواهر، وسوف يُدرك الذكاء الكامل تجانسها وسطحيتها كلما انبثقت عن وحدة متعالية وحقيقة باطنة، وسوف تظهر الدنيا حينذاك كحجاب واحد تنتسج فيه الظواهر، وليس ككتلة غير مفهومة من الظواهر شبه المطلقة، وتتجاور الظواهر وتتواشج على ذلك الحجاب ولا تختلط، وتتمايز ولا تنفصل، ويكمن الذكاء المميِّز الموحِّد أو الذكاء الواعى بالمبدإ فى مركزها، وبفضل الذكاء وحده يُمكن أن تبدو دنيا الظواهر فى إهاب كل من تجانسها الجوهرى وعرَضيتِها وظاهريتها ولاشيئيتها.

ونرى من وجهة نظر تختلف قليلا وتتصل بخبرة الزمن وبالتالى بمنظور لحياتنا أنه سوف يبدو عالم الظواهر كنهر جارٍ يكمن الذكاء فى مركزه كموضعٍ ثابت، ويصبح الذكاء حينذاك متوحدًا مع الحاضر

السرمدى الدائم، مع اللحظة الربانية المقدسة أى الوعى بالخلود.
وينطبق هذان البعدان الروحيان على مستوى الباطن البحت، بمعنى أن النفس ذاتها هى الدنيا وهى الحياة، أو هى 'حجاب مايا' و'نهر الظواهر'، إنها تمدد وتنبثق عن ذاتها أمام النظرة الثاقبة للعقل المُلهَم الذى يسكن المركز، والذى هو حاضرٌ ويصبحُ حقيقيًّا 'بذكر الله جل شأنه'، وعلى أساس من التمييز الميتافيزيقى بين الحقيقة الكلية وبين تردداتها العارضة، وكلها أوهام من منظور المطلق، وليس هناك اختلاف بين الظاهر والباطن عند العقل المُلهَم أو الفعل الروحى المتسق معه، فالظاهر فى الباطن، إذ إن النفس فى كل أين فينا وفيما حولنا، وعلى مستوى الكون الأكبر كما فى الكون الأصغر، فى حين أن للباطن جانبه الظاهر، إذ إن الظواهر فى كل أين فينا وفيما حولنا، ويستحيل فى الواقع وفى 'الخيمياء' أن نتحدث عن الدنيا والحياة دون أن نحسب للنفس ودفق الفكر، والنفس هى الدنيا والدنيا هى النفس، ويتبع هذا أن العمل على الباطن هو عمل على الظاهر، فنحن نستضيف فى نفوسنا كلا من الدنيا والحياة، وهنا تكمن غاية التمييز التى قد تبدو لغوًا، فحين نتحدث عن 'الدنيا' لا يخطر على بالنا معرفة ما إذا كنا نفكر فى ظاهرها أم فى باطنها، إذ إن ما يظهر يسبق ما يَبْطُن، فبيئتنا الأرضية قائمة قبل أن نولد، وتتواجد الشجرة قبل أن ننظر إليها، فالدنيا دائمًا هى مملكة الوجود قبل وجودنا وليست الكون الداخلى فينا فحسب، وهنا تسقط مقولة إن العالم الموضوعى يُطابق الحس الذاتى بها، إذ إن ذلك الحس والذكاء الذى يحكمه يعملان على نقل

موضوعية الظواهر باتساقها مع الحقيقة، وإنكار ذلك يعنى الخوض من البداية فى إمكانات المعرفة بكاملها.

***

وتزخر الحياة الإنسانية بعدم اليقين، ويضل الإنسان فيما لا يقين فيه بدلاً من أن يتمسك بيقين مطلق يتعلق بمصيره، أى الموت والحساب والخلود، ولكن هناك يقين رابع قابل لتماس الخبرة الإنسانية معه ألا وهو اللحظة الحاضرة، والتى يكون الإنسان فيها حرًّا ليختار بين الحقيقة والوهم، وهو بذلك يُؤكد لنفسه قيمة اليقين الثلاثى الأخروى العظيم، ويتأسس وعى الحكيم على هذه النقاط المرجعية الأربعة، سواء أكان ذلك صريحًا بشكل مباشر أم ضمنيًّا بشكل غير مباشر بذكر الله جل جلاله.

وعلى المرء أيضًا أن يعتبر فى بُعد التتابع كما يعتبر فى بعد التزامن، والذى يقوم على الرمزية الفراغية، فالعالم من حولنا غاصٌّ بالإمكانيات التى نختار منها أردنا أم لم نرد، وهكذا يطفح بعدم اليقين، وهو ليس متتابعا كما فى دفق الحياة، ولكنه متزامن كما يحتوى الفراغ فى اللحظة على كثرة من الأشياء فى معية واحدة، وفى ذلك أيضًا لا بد أن يتمسك المرء بما هو يقين مطلق إذا كانت غايته حل مشكلة انعدام اليقين، وهذا هو ما يعلو على وجودنا أى الله جل شأنه وخلودنا، إلا أن لدينا فى الحياة الدنيا أمرًا يقينيًّا مؤكدًا نستشعره حينما تواجهنا كثرة الإمكانيات المربكة المحيرة فى العالم، والذى تتحدث عنه الأشكال الشعائرية فى مظاهر شتى، وذلك هو الحق الميتافيزيقى و'ذكر الله عز وجل'، وهو المركز الذى يتوسطنا ويعيِّن أوضاعنا بدرجة مشاركتنا

فيه وفيما تحت المحور 'الرأسى' للسماء ولله وللنفس.

ويجد الإنسان نفسه فى المكان والزمان، أى فى الدنيا والحياة، وهذان الموقفان يُشيران إلى محورين هما الأخروى والروحى، الأول سكونى 'رأسى'، والثانى حركى 'أفقى' وزمنى بدرجة ما، ولهذا كان يُفهم عالم الحدثان فى نظر المتأمل فى علاقته بالمطلق، فهو متعلق به ويعود إليه، ولكن هذه النقاط المرجعية الكثيرة لا تستحق الاعتبار إلا بالمدى الذى يكون فيه الحكيم واعيًا بمواقف العوارض، وتصور طريقته فى الانتباه إلى نسبيتها، ويكمن سرٌّ فى هذه السياقات المختلفة بشكل مستقل عنها تمامًا، وليس له وجود 'موضعى' بأى شكل، ألا وهو أن تصبح المعرفة وجودًا ويصبح الوجود معرفة، فتلك الأمور اليقينية فى 'تتابعها' و'تزامنها' فى 'الحياة' و'العالم' تشكل الهيكل اللازم للتأمل، وتمثل نقاطًا مرجعية تحررنا من محددات العالم ومن تحولات الحياة، أو هى تُسهل ذلك التحرر. والحق أن الجوانية تتركز حول هذه العناصر التى تتعلق بنهايتنا، أى الحياة الأخرى والخالق عز وجل، أو الموت والحساب والخلود، ومدى اتساق سلوكنا الأرضى مع هذه الحقائق.

والأمر المهم الذى يجب أن يُفهم هنا هو أن الوعى بالمطلق يتحقق عن طريق 'ذكر الله جل وعلا' و'الصلاة' من حيث إنهما يُؤديان إلى مواجهة المخلوق بالخالق، ويتنبآن بكل موقف على هذين المحورين، فهما موت ولقاء بالله سبحانه، ويضعاننا فى موضعنا من الأبدية، وهما بالفعل شىء من الفردوس حتى إنهما من حيث جوهرهما 'غير

المخلوق' شىء من الله عز شأنه، إن الصلاة الخالصة مهرب من العالم والحياة، وتضفى على حجاب الظواهر والأشكال رحيقًا ربانيًا جديدًا، وعلى وجودنا معنى جديدًا فى خِضم ألاعيب الظواهر.

وما ليس هنا ليس فى أى مكان، وما ليس الآن لن يكون أبدا، ففى هذه اللحظة التى أختار فيها الله جل جلاله بكامل حريتى أختار فيها أيضًا الموت والحساب والخلود، فأصبح فى حقيقة غير منظورة فى هذا المركز، النقطة الربانية التى أتحرر فيها للاختيار بين الواحد سبحانه وبين هذه الدنيا.

***

لقد رأينا كيف أن العالم والحياة والوجود الإنسانى تتجلى جميعًا فى الواقع كبنية معقدة مركبة من الأمور اليقينية والأمور غير اليقينية، وعن السؤال عما هى الأمور الأولى التى يجدر بالمرء فى دنيا الألغاز والتقلبات أن يقوم بها، فالإجابة هى أربعة أمور، أو هى أربعة جواهر لا يصح أن يغيب عنها البصر، أولاً أن يتقبل الحق، ثانيًا أن يتذكره على الدوام، ثالثًا أن يتجنب كل ما يُناقض الحق والوعى الدائم بالحق، ورابعًا أن يُنجز ما يتسق مع الحق، وكل الأديان وكل الحكمة تُختزل جميعًا من الناحية البرانية إلى هذه القوانين الأربعة حيث يتربع فى صدارتها الحق المعصوم فى كل تراث كان، أولاً قانون 'الارتباط بالحقيقى'، وثانيًا 'الذكر'، وثالثًا 'حب' الله جل وعلا، وأخيرًا النواهى والأوامر التى تشكل نسيجًا من الأمور اليقينية المبدئية التى تحيط بعدم اليقين الإنسانى وتذيبه، وهكذا تختزل مشكلة الوجود الإنسانى بكاملها إلى رسم هندسى بسيط وأولانى فى آن واحد.

